Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus

Von

Max Walleser

Zweite unveränderte Auflage

BQ
282
W34
1904
v.1
GTU

SP

Heidelberg 1925
Carl Winters Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 1868

PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

9.50

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Die

buddhistische Philosophie

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung

Von

Max Walleser

Erster Teil

Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus

Heidelberg 1925
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Die

philosophische Grundlage

des

älteren Buddhismus

Von

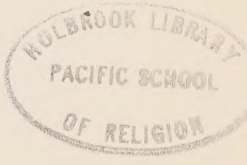
Max Walleser

Zweite unveränderte Auflage

Heidelberg 1925
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 1868

CBPac



Zu Danke verpflichtet bin ich den Behörden der Universitätsbibliotheken zu Heidelberg und Oxford (Bodleiana und Indian Institute), ganz besonders aber dem um die deutschen Studien so verdienten Leiter der Bibliothèque Nationale zu Paris, Herrn Delisle, der mir die Benutzung der dortigen Hodgson-Manuskripte bereitwilligst gestattete.

Säckingen, April 1904.

Prof. Dr. Max Walleser.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Verzeichnis der wichtigeren Texte und Werke	IX—XI
Einleitung	1—7
Erster Abschnitt. Zur Geschichte des älteren Buddhismus . .	8—48
Zweiter Abschnitt. Die philosophische Grundlage des Sutta-Piṭaka	49—94
1. Die objektive Realität	49—65
2. Das transzendentale Subjekt	65—81
3. Karma und Wiedergeburt	82—94
Dritter Abschnitt. Die philosophische Grundlage des Abhidharma-Piṭaka	95—110
1. Dharma	97—104
2. Rūpa	104—107
3. Das Ich	108—110
Vierter Abschnitt. Die philosophische Grundlage des Milinda-paṅha	111—133
1. Die objektive Realität	112—117
2. Das Ich	117—123
3. Die Zeit	123—133
Fünfter Abschnitt. Die spätere Lehrentwicklung	134—148

Hardy, R. Sp., Manual of buddhism. London 1860.

Hodgson, Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet. (Reprint.) London 1878.

I—tsing, Record of the Buddhist religion, transl. by Takakusu. Oxford 1897.

Jātaka. Ed. by V. Fausbōll, 7 vols. London 1875—97.

— Transl. by Rhys Davids (Buddhist Birth Stories). London 1880.

— Transl. by Chalmers, Rouse etc. under the editorship of E. B. Cowell. Cambridge 1895—97.

Journal of the Pāli Text Society. London 1882 ff.

Julien, Stan., Histoire de la Vie de Hiouen Thsang. Paris 1853.

Kathāvatthu. Ed. by A. C. Taylor. P. T. S., 1894—97.

Kern, H., Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Übs. von Jacobi, 2 Bde. Leipzig 1882—84.

— Manual of Indian Buddhism (Grundriß der indo-arischen Philologie, III. 8). Straßburg 1896.

Kuroda, S., Outlines of the Mahāyāna as taught by Buddha. Transl. into English. Tokyo 1893.

Lalita Vistara. Hsg. von Lefmann. Bd. 1. Halle 1902.

Mādhyamikā Vṛtti by Candrakīrti. Ed. by Çarat Candra Dās. Kalkutta 1896 ff.[1]

Mahāvaṃsa. Ed. by H. Sumaṅgala. 2 vols. Kolombo 1877—83.

Majjhima-Nikāya. Ed. by V. Trenkner. P. T. S., 1888.

Milinda-pañha. Ed. by V. Trenkner. London 1880.

— Transl. by Rhys Davids (Sacred books of the East 35. 36). Oxford 1890—94.

Minayeff, Recherches sur le Bouddhisme. Paris 1894.

Oldenberg, H. Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 1. Aufl., Berlin 1881; 2. Aufl., 1890; 3. Aufl., 1897; 4. Aufl., 1903.

---

[1] Die von L. de la Vallée-Poussin für die Bibliotheca Buddhica (St. Petersburg) besorgte Ausgabe der Mādhyamikā Vṛtti, deren erster Faszikel soeben erscheint, konnte leider im Texte nicht mehr berücksichtigt werden. Ich bemerke indessen die folgenden sich aus ihr ergebenden Richtigstellungen von Zitaten. Unten p. 91, Anm. 2: viṭhapitāḥ statt viracitāḥ; Anm. 3: paryavanaddhā statt paryavasānād vā, der Schluß von tena ab ist zu streichen: Anm. 4: taṃ pratītya statt tampratītyaṃ.

Puggala-Paññatti. Ed. by R. Morris. P. T. S., 1883.

Rhys Davids. Buddhism, a sketch of the life and teachings of Gautama-the Buddha. New ed. London 1894.

— dass., übs. von Pfungst. Leipzig, o. J.

— Buddhism, its history and literature (American lectures). Neu-York 1896.

— Dialogues of the Buddha. London 1899.

Ryauon Fujishima. Le Bouddhisme Japonais. Paris 1889.

Sacred Books of the East. Ed. by Max Müller. Oxford 1879ff.

Saṃyutta-Nikāya. Ed. by L. Feer. P. T. S., 1884—94.

Senart, E., Les inscriptions de Piyadasi. 2 vols. Paris 1881—86.

Sumaṅgala-Vilāsinī, Buddhaghosa's commentary on the Dīgha-Nikāya. Ed. by Rhys Davids and Carpenter. P. T. S., 1886.

Sutta-Nipāta. Ed. by V. Fausböll. 2 vols. P. T. S., 1885—94.

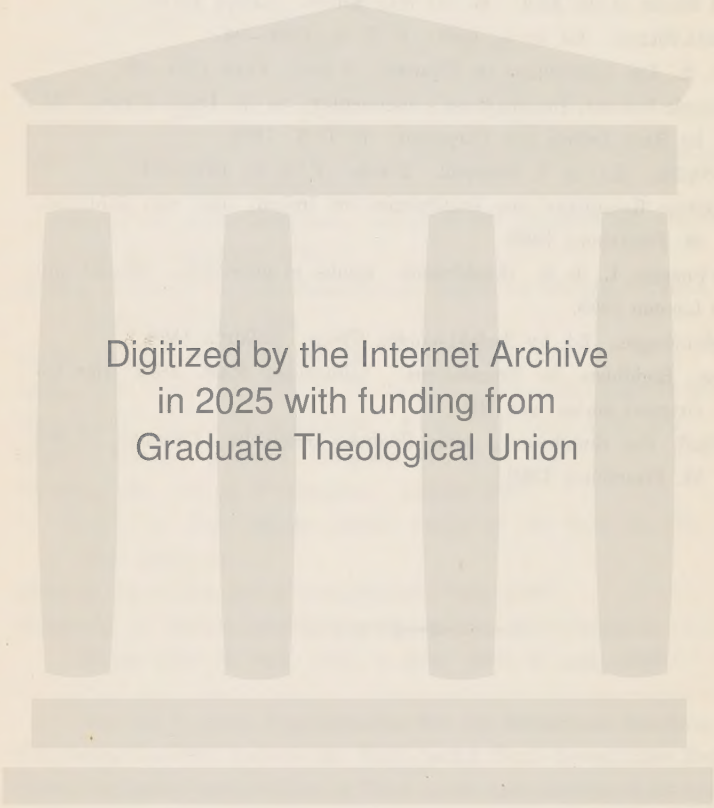
Tāranāthas Geschichte des Buddhismus in Indien, übs. von Schiefner. St. Petersburg 1869.

Vallée-Poussin, L. de la. Bouddhisme. Études et matériaux. Brüssel und London 1898.

Visuddhi-Magga. Ed. by Seelakkhandha Thera. Kalkutta 1894.

Warren, Buddhism in Translations. Cambridge Mass. 1896 (Harvard Oriental Series, vol. III).

Wassiljeff, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte, Literatur. I. Bd. St. Petersburg 1860.



Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/diebuddhistische01unse

Einleitung.

Uber die Entwicklung der buddhistischen Systematik erhalten wir durch die einheimischen Gelehrten Indiens sowie der anderen Länder, in denen sich der Buddhismus verbreitet hat, nur dürftige Kenntnis. Es existieren zwar zusammenhängende und zum Teil umfangreiche Darstellungen (siddhāntas) der buddhistischen Lehrmeinungen in tibetischer Sprache, so nach Wassiljeff, Buddhismus I. p. 260 zwei umfassende Werke des l Tshang-skja-Chutuktu und Dsham-jang-bshadpa; und es ist mit Bestimmtheit anzunehmen, daß schon vor ihnen eine ununterbrochene Reihe von Schriftstellern denselben Gegenstand behandelt haben, die ihrerseits wieder allem Anscheine nach auf indische Vorlagen, wie z. B. den Tarkajvala, ein Werk des Bhavya, zurückgehen. Indessen wird in ihnen gerade der ältere und älteste Buddhismus nicht berücksichtigt, indem selbst der Tarkajvala offenbar erst nach den Reisen der chinesischen Pilgrime, also, da auch I-tsing ihn nicht kennt, frühestens im 9. Jahrhundert entstanden ist. Er wäre ja wohl auch schwerlich dem Lose, ins Chinesische übersetzt zu werden, entgangen, wenn er einem jener Reisenden in die Hände gefallen wäre. Auch die brahmanischen Siddhāntas, die zu verschiedenen Zeiten in der Sanskritsprache abgefaßt wurden, wie der Sarvadarçana-saṅgraha des Mādhava Sāyana (hsg. Kalkutta 1858 und 1871), das Sarva-mūla, eine Sammlung von über fünfzig philosophischen Werken durch denselben Verfasser (hsg. Bombay 1892), der kurze (jainistische) Shaḍ-darçana-samuccaya des Haribhaṭṭa (hsg. von F. A. Pullé, Florenz 1887 im Giornale della Soc. Asiat. Ital. I. p. 47ff.), die eine Darstellung aller Systeme geben wollen, ziehen naturgemäß nur jene späten Richtungen in Betracht, zu denen sich der Buddhismus etwa vom sechsten nachchristlichen Jahrhundert an entwickelt

hat, und lassen daher auf dessen ursprüngliche Zustände und Lehren keine unmittelbaren Schlüsse zu. Auch mangelt ihnen die historische Betrachtungsweise durchaus. Und doch wäre diese gerade für ein so kompliziertes Gebilde, als welches sich der Buddhismus darstellt, ganz besonders vonnöten, indem sie allein geeignet ist, zu einem Verständnis seines Wesens oder auch nur einer einzelnen Epoche innerhalb seiner Entwicklung zu führen.

Wenn nun im folgenden beabsichtigt ist, die theoretische Grundlage des älteren Buddhismus zu bestimmen, so könnte aus denselben Gründen dieser Aufgabe nur dann voll entsprochen werden, wenn die Beziehungen jener Weltanschauung zu der früheren Spekulation klargelegt würden. Von der Darstellung der Ursprünge der buddhistischen Lehre habe ich indessen absehen zu sollen geglaubt. Vor allem, weil die Erörterung der einschlägigen Fragen mit Hinsicht auf die umfangreiche kritische Behandlung, die ihr von namhaften Gelehrten zuteil geworden ist, sich zu sehr in Einzelheiten verlieren müßte, als es für den Charakter einer Arbeit, die lediglich eine Monographie über die Grundanschauungen des Buddhismus sein will, zuträglich wäre. Die Annahme, daß sich die Entwicklung dieser Lehre ohne irgendwelche äußere Beeinflussung vollzogen hätte, ist ja gewiß unhaltbar, denn wir wissen, daß schon vor dem Auftreten Buddhas die Philosophie in Indien blühte — wir wissen es vor allem aus den Aufzählungen ketzerischer Lehren in den buddhistischen Schriften selbst. Wir schalten aber diese mehr vermuteten als wirklich nachgewiesenen Modifikationen infolge von Berührung mit anderen Lehrkreisen für unsere Darstellung aus, indem die genauere Feststellung derselben wohl besser an der Hand eben jener heterodoxen Systeme, wie etwa des epischen Sāṅkhya oder der Jainalehre, erfolgt. Aus diesem Grunde kann auch die vielfach behauptete Abstammung des Buddhismus oder doch einzelner seiner Theorien aus solchen der Sāṅkhyas hier unberücksichtigt bleiben. Zudem lassen gerade die letzten eingehenderen Untersuchungen über dieses Problem erkennen, wie dürftig noch im allgemeinen das Beweismaterial ist, mit welchem man jene innere Verwandtschaft von Buddhismus und Sāṅkhya plausibel zu machen sucht, geben aber zugleich auch zu verstehen, wieviel nützlicher für eine Förderung jener Streitfrage es wäre, wenn das Wesen des Buddhismus zunächst gründlich erforscht würde; hiermit wäre doch wenigstens eine haltbare Unterlage für weitere

Kombinationen geschaffen, aber in der begrifflichen Unbestimmtheit, welche fast allen jenen Versuchen, den Buddhismus auf ältere Anschauungen zurückzuführen, anhaftet, machen diese doch vielfach den Eindruck, eher das Ergebnis des Zufalls oder der Willkür zu sein als wirklich haltbare wissenschaftliche Hypothesen. [1]

Was ferner die zeitlichen Grenzen des älteren Buddhismus anbelangt — und wir können ihre Bestimmung nicht völlig unberücksichtigt lassen, wenn auch darauf hingewiesen werden mag, daß die definitive, sich aus dem inneren Wesen der spekulativen Entwicklung ergebende Begrenzung der Anfangsperiode erst das Endergebnis der vorliegenden Untersuchungen sein kann —, so versteht sich ja wohl der terminus a quo von selbst, indem der zweifellos älteste Bestand der Lehre im Sutta-piṭaka des Pālikanons überliefert ist und als ursprünglich gelten kann, selbst wenn er nicht auf die Persönlichkeit Buddhas unmittelbar zurückgeführt werden könnte. Wohl aber bedarf es einiger weiter reichenden Erwägungen, um den terminus ad quem der supponierten ersten Phase des Buddhismus zu bestimmen. Wenn es schon schwer und in vielen Fällen geradezu mißlich ist, in dem Ablaufe der pragmatischen Geschichte Wendepunkte und Perioden zu statuieren, so muß dies in noch höherem Grade für die geistige und religiöse Entwicklung zutreffen. Denn hier fehlen die äußeren Begebenheiten, mit welchen man den Beginn neuer Zeitläufe in Beziehung bringen und von denen ab man die letzteren datieren könnte; zumal, wo sich die geistige Entwicklung so unpersönlich und unindividuell vollzieht, wie in der ich-losen, egoismus-tötenden Atmosphäre des Buddhismus, wird eine zeitliche Grenzbestimmung nur von zweifelhaftem Werte sein können.

---

[1] Literaturnachweise s. bei Garbe in den „Abhandlungen der königl. Bayerischen Akademie d. Wissensch., I. Kl., XIX. Bd., III. Abt." und in der Einleitung seiner englischen Übersetzung von Aniruddhas Kommentar zu den Sāṅkhya-Sūtras (Kalk. 1892). Vgl. ferner Jacobi, „Über das Verhältnis der buddhistischen Philosophie zum Sāṅkhya-Yoga etc." (in der Zeitschr. der Dtsch. Mgl. Ges. LII, 1898, p. 1 ff.) und in den „Göttinger Nachrichten", phil. Kl. 1896, p. 43 ff.; Dahlmann, „Nirwāna, Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus", Berlin 1896; Oldenberg, „Buddha etc." [3], p. 448 ff. (in der neusten vierten Auflage ist der betr. Abschnitt unterdrückt!) und in den „Buddhistischen Studien" (Zeitschr. d. Dtsch. Mgl. Ges. LII, 1898, p. 613 ff.).

Immerhin gibt es gewisse Anhaltspunkte, die sich in dem angegebenen Sinne verwenden lassen. Und zwar bieten uns die späteren indischen Texte selbst die Möglichkeit, zu verstehen, wie schon um das vierte oder fünfte Jahrhundert n. Chr. das Bewußtsein lebendig werden konnte, daß drei Hauptphasen der buddhistischen Lehre zu unterscheiden seien: die ursprüngliche naiv-realistische oder vielmehr erkenntnistheoretisch indifferente, die zweite naiv-idealistische oder nihilistische des Çūnyavāda, welche aufs engste mit dem anscheinend legendären Namen des Nāgārjuna verknüpft ist, und die dritte subjektiv-idealistische des Vijñānavāda der Yogācāryas, welche auf Āryāsaṅga, den Bruder eines Vasubandhu, zurückgeführt wird. Die Stelle, welche diese merkwürdige Angabe enthält, findet sich in der tibetischen und chinesischen Übersetzung des Sandhinirmocana, Kap. V, und ist von Wassiljeff (B. I, p. 153) übersetzt worden. In der Tat entspricht diese Einteilung einem durchaus einleuchtenden Entwicklungsprozeß und hat schon aus rein logischen Gründen eine hohe Wahrscheinlichkeit für sich, indem der Wandel der erkenntnistheoretischen Grundanschauung ganz natürlich nach jenem dreiteiligen Schema sich vollzieht.

Auch die von Wass. Buddh. I. p. 7 berichtete Legende — die Textquelle, aus der er sie geschöpft hat, ist nicht angegeben — weist darauf hin, daß man schon ziemlich früh das Gefühl hatte, daß in der Entwicklung der Lehre drei scharf voneinander getrennte Abschnitte zu unterscheiden seien. Hiernach hätte sich zunächst nur diejenige Lehre auf Erden erhalten und entwickelt, welche von Buddha selbst den Menschen gepredigt worden war, gleichzeitig sei aber den höheren Wesen unter seinen Zuhörern, Bodhisattwas und Göttern, eine Lehre vorgetragen worden, die nach Buddhas Tode nicht auf der Erde verblieben, sondern in den Himmeln und den Palästen der Schlangen (nāgas) aufbewahrt worden sei, von wo sie erst in späterer Zeit von den großen Nachfolgern des Buddha, wie Nāgārjuna, Āryāsaṅga u. a., wieder geholt wurde; daß es sogar eine Lehre des Buddha gegeben habe, welche er nicht auf der Erde verkündigt habe, sondern erst, nachdem er sich durch seine wundertätige Macht zu verschiedenen Himmelsregionen emporgeschwungen hatte: diese Lehre sei bei Vajradhara oder Guhyapati bewahrt worden und habe noch später als die vorigen begonnen, sich unter den Menschen auszubreiten.

Durch diese durchsichtige legendäre Hülle schimmert deutlich die geschichtliche Tatsache von mindestens zwei Revolutionen des buddhistischen Lehrgebäudes hindurch, wenn sich auch infolge der Kombination der Lehrer Nāgārjuna und Āryāsanga als derjenigen, welche die erste Neuerung herbeiführten, und die wir lieber in der Weise getrennt wissen möchten, daß Nāgārjuna die erste, Aryāsaṅga die zweite Umwälzung herbeigeführt habe, nicht recht ersehen läßt, welches die Eigentümlichkeiten der dritten Periode gewesen sein könnten. Es bleibt wohl kaum etwas anderes übrig, als unter ihr die Regeneration und Rekonstruktion des durch Āryāsaṅga bekämpften Çūnyavāda, also die Mādhyamikalehre des Buddhapālita, Candrakīrti, Çāntideva u. a. zu verstehen. Aber jedenfalls stimmt diese Legende hinsichtlich der Dreiteilung mit der des Sandhinirmocana überein, und wir werden aus diesem Umstande die Berechtigung ableiten dürfen, von drei Hauptphasen des Buddhismus in Indien zu reden, deren früheste zum Zwecke der zeitlichen Abgrenzung der in der vorliegenden Arbeit zu berücksichtigenden Probleme und ihrer Lösungen als die des „älteren Buddhismus“ bezeichnet werden mag.

Allerdings muß dieses Bewußtsein einer Lehrentwicklung in Indien wenigstens schon ziemlich bald wieder erloschen sein, denn schon Çaṅkara, welcher die drei Hauptschulen in seinem Kommentar zu den Vedānta-Sūtren des Bādarāyaṇa unter den Bezeichnungen sarvāstitvavādinaḥ, vijñānāstitvamātravādinaḥ, und sarvaçūnyatvavādinaḥ aufführt, schreibt ihnen eine gleich frühe Entstehung, nämlich noch zu Lebzeiten des Buddha, zu, wenn er jene Vielgestaltigkeit damit erklärt, daß sie entweder aus der Verschiedenheit der von Buddha vertretenen Ansichten oder aus der Verschiedenheit der Auffassungsfähigkeit seiner Schüler herzuleiten sei.[1]

Diese letztere wird von dem Glossator Govinda Ānanda noch genauer dahin erläutert, daß die Schüler, je nachdem sie von schwachem, mittlerem, oder ausgezeichnetem Verstande seien, sich den entsprechenden Standpunkten zuwendeten.[2]

---

[1] Ed. Bibl. Ind., Kalk. 1863, p. 546 (zu II. 2, 18): sa ca bahuprakāraḥ pratipattibhedād vineyabhedād vā |

[2] Ebd. sugataproktāgamasyaikyāt kuto bahuprakāratā tatrāha | pratipattīti | ekasyaivāgama-vyākhyātuḥ çishyasyāvasthābhedena buddhibhedāt, mandamadhyamottamadhiyāṃ çishyāṇāṃ vā bhedād bahuprakāratety arthaḥ.

In ähnlicher Weise führt ein anderer Kommentator von Çaṅkaras Bhāshya, Vācaspati-Miçra, in seiner Bhāmatī aus, daß das eigentliche Endziel aller Buddhisten der Çūnyavāda oder erkenntnistheoretische Nihilismus sei; nur in der Hinführung zu jenem Ziele unterscheiden sich die einzelnen so, daß die schwächer Begabten durch die Lehre, daß alles sei (sarvāstitva), die von mittleren Fähigkeiten durch den subjektiven Idealismus allmählich zu der Wahrheit der allgemeinen Leerheit hingeleitet werden, indem nur die Begabtesten unmittelbar dieselbe zu erfassen imstande wären.[1]

Diese unhistorische Ansicht hat sogar in einem Çloka des Bodhicittavivaraṇam, einem Kommentare Dharmakīrtis, von dem uns einige Bruchstücke in andern Texten überliefert sind, ihren poetischen Ausdruck gefunden, wobei ausdrücklich darauf hingewiesen wird, daß, wenn auch die Lehre „gespalten" sei, das Prinzip der Leerheit (çūnyatā) allen gemeinsam ist.[2]

Rāmānuja erwähnt sie indessen in seinem Çrī-Bhāshya ebensowenig wie Vijñānabhikshu in dem Sāṅkhya-pravacana-bhāshya; aber weitere Schlüsse hieraus abzuleiten, wie z. B. den, daß diese Paṇḍits eine andere Ansicht als die gekennzeichnete vertreten hätten, oder daß man mit der Zeit überhaupt einer anderen Auffassung des wechselseitigen Verhältnisses der buddhistischen Sekten zugeneigt hätte, dürfte schwerlich am Platze sein, zumal da wir sehen, daß jene von brahmanischen Schriftstellern vertretene Ansicht noch heute für den japanischen Buddhismus maßgebend ist. Vielleicht ist sie aber auch gar nicht so durchaus unbegründet, wie es auf den ersten Blick aus-

---

[1] Bhāmatī, ed. Bibl. Ind., Benares 1880, p. 413: vineyabhedād vā | hīnamadhyamotkṛshṭadhiyo hi çishyā bhavanti | tatra ye hīnamatayas te sarvāstitvavādena tadāçayānurodhāt çūnyatāyām avataryante | ye tu madhyamās, te jñānamātrāstitvena çūnyatāyām avatāryante | ye tu prakṛshṭamatayas, tebhyaḥ sākshād eva çūnyatā-tattvaṃ pratipādyate |

[2] Deçanā lokanāthānāṃ sattvāçayavaçānugāḥ | bhidyante bahudhā loka upāyair bahubhih kila*) || gambhīrottāna**)-bhedena kvacic cobhayalakshaṇā | bhinnāpi***) deçanā 'bhinnā çūnyatādvayalakshaṇā || (Bhāmatī p. 414; Sarva-darçana-saṅgraha, ed. Kalk. 1858, p. 23, und nach S. D. S. in Govindānandas Glosse zu Çaṅkaras Sūtrabhāshya II. 2, 28, p. 567).

*) Dies ist die Lesart der Bhāmatī, S. D. S. punaḥ.

**) Besser „ottama".

***) S. D. S. bhinnā hi.

sieht; die Person Buddhas ist so überragend, die Äußerungen seines Geistes so tief und gleichzeitig so unfaßbar, daß für ihn recht wohl dasselbe gelten könnte wie für Christus, dessen Worte ja auch Grundlage und Richtschnur von Bekenntnissen geworden ist, die unter sich nicht eben harmonieren: jene schwer zu definierende Allgemeinheit und Unbestimmtheit der persönlichen Lehre, das Fehlen eines greifbaren positiven Standpunktes trifft für beide zu. Vielleicht hat Ryauon Fujishima (Le Bouddhisme Japonais, Paris 1889. p. VII) nicht so unrecht, wenn er sich in folgender Weise ausspricht: „Le système du Bouddhisme est très-vaste et très-varié, il a dû changer ses formes extérieures selon les temps et les lieux. Si on n'y jette qu'un coup d'œil superficiel, il paraît impossible d'admettre qu'il est le produit de Bouddha seulement. Cependant, si on creuse et si on scrute minutieusement de fond en comble ses divers systèmes, on y voit que le Hînayâna et Mahâyâna procèdent d'une même source originale. Il faut savoir d'abord que le Bouddhisme a deux formes: l'intérieure et l'extérieure. La première est toujours une et invariable, mais la seconde se transforme pour s'adapter aux circonstances." Aber hierüber zu entscheiden ist offenbar die Zeit noch nicht gekommen. Vorläufig ist es die Aufgabe der Buddhologie, in die so gut wie unbekannten Wandlungen der Lehre einiges Licht zu werfen; vor allem wird es darauf ankommen, die erste Periode nach ihren wichtigeren Kennzeichen und Merkmalen herauszuheben und als ein geschlossenes Ganzes verständlich zu machen. Dann wird allmählich auch auf den Übergang zu den späteren Systemen des Nihilismus und Subjektivismus ein helleres Licht fallen, als dasjenige ist, mit dem wir uns heute noch begnügen müssen.

Erster Abschnitt.

Zur Geschichte des älteren Buddhismus.

Bevor wir der von uns beabsichtigten historisch-kritischen Durcharbeitung der wichtigeren Probleme und der Lösung, welche sie durch Buddha und seine Nachfolger erfahren haben, nähertreten, wird es nötig sein, die Grenzen der systematischen Philosophie begrifflich und zeitlich zn bestimmen.

System bedeutet etwas Zusammengestelltes, Geordnetes, unter einen höheren Gesichtspunkt Gebrachtes, dessen einzelne Glieder sich wechselseitig stützen sollen und jedenfalls nicht miteinander in Widerspruch geraten dürfen. Es liegt also dem Begriff des Systems schon die Anschauung zugrunde, daß es auf eine rationelle, harmonische Erklärung der einzelnen Erfahrungstatsachen ankommt. Solange das Denken noch nicht logisch geschult ist, wird es sich leichter mit einem nur oberflächlichen Verständnis zufrieden geben, als wenn es sich erst einmal dessen bewußt geworden ist, daß eine Erklärung nur dann als genügend betrachtet werden kann, wenn sie nicht anderweitigen Tatsachen und Erklärungen widerspricht. Der Zeitpunkt des Bedürfnisses nach einer solchen umfassenden Erklärung des Weltzusammenhangs oder, wie wir auch sagen können, einer systematischen Weltanschauung tritt aber in jeder Kulturentwicklung ein, und dieser Zeitpunkt wird daher als der des Beginnes des systematischen Philosophierens bezeichnet werden können.

Im indischen Kulturkreise ist dieser Zeitpunkt verhältnismäßig leicht zu bestimmen. Während nämlich in Griechenland sich überhaupt nur schwer eine Grenze zwischen der religiösen Symbolik der orphischen Mysterien und der ältesten Naturphilosophie einerseits und der eigentlich systematischen Philosophie andrerseits ziehen läßt — ist es doch selbst hinsichtlich Platos nicht so ohne weiteres zu entscheiden, ob es ihm gelungen ist, ein geschlossenes System zustande zu bringen — ergibt sich für die indische Spekulation jene Grenzscheide unmittelbar daraus, daß die älteren Schriften und Werke der Schulphilosophie immer wieder durch die neueren, praktischeren und wohl auch besseren der nächstfolgenden Periode verdrängt wurden; es fehlte mehr und mehr das Interesse, sie kennen zu lernen, man schrieb sie nicht mehr ab und lernte sie nicht mehr auswendig, sie gerieten infolgedessen in Vergessenheit und sind für uns vollständig verloren gegangen. Mag sich auch das Wesentlichere jener überwundenen Literaturperiode in die späteren, uns erhaltenen Schriften hinübergerettet haben, so sind wir doch über die eigentlichen Anfänge der Systeme auch nicht im geringsten orientiert; von dem Übergang der halb mystischen, halb mythologischen Anschauungsweise der Upanishaden in die Zeit der Bildung von Schulen und Systemen wissen wir so gut wie nichts, und wenn wir auch allen Grund haben, einige Lehrgebäude, wie das des Sāṅkhya, in eine sehr alte Zeit zurückzudatieren, so ist hiermit nicht gesagt, daß sie auch schon von Anfang an eine systematische Form gehabt hätten. Im Gegenteil: die Weise, wie z. B. gerade die Sāṅkhyalehre in einigen Upanishaden und im Gesetzbuch des Manu erwähnt wird, ferner der Umstand, daß unverfälschte Sāṅkhyaelemente sich vielfach in der Maitrī- (VI. 10.) und Çvetāçvatara- (VI. 13) Upanishad nachweisen lassen, und daß die Philosophie des Mahābhārata geradzu als „episches Saṅkhya" bezeichnet werden kann, weisen mit aller Bestimmtheit darauf hin, daß dem Sāṅkhya zur Zeit der Abfassung dieser Literaturdenkmäler die rationalistische Begründung und der Charakter des Systematischen fehlte. Das älteste uns erhaltene systematische Sāṅkhyawerk ist die Kārikā des Īçvara Kṛishna, für deren Komposition der terminus ad quem dadurch gegeben ist, daß sie zwischen 557 und 583 ins Chinesische übersetzt wurde, die aber schwerlich mehr als zweihundert Jahre früher entstanden ist [1], also

[1] Vgl. Garbe, „Die Sāṅkhya-Philosophie etc." (Leipzig 1894), p. 59.

ein verhältnismäßig recht junger Text. Alle älteren Lehrbücher des Sāṅkhya, wie die des Pañçaçikha[1] und das Shaṣṭitantra sind uns verloren gegangen, höchstens daß sich einzelne Verse, in anderen Texten zitiert, als dürftige Überreste erhalten haben.

Nun ist es ja immer noch zweifelhaft, ob die Kārikā, dieses älteste Dokument des systematischen Sāṅkhya, zugleich auch das älteste aller systematischen Werke der sechs darçanas ist. Aber selbst wenn dies der Fall wäre — wir müssen uns die Erörterung dieser Frage für eine besondere Arbeit vorbehalten —, so wäre doch zunächst festzustellen, ob nicht die Lehre Buddhas Anspruch darauf erheben kann, schon früher eine systematische Welterklärung geboten zu haben.

Um diesen Zweifel zu lösen, wäre es nötig, eine Reihe von Vorfragen zu erledigen, die uns indessen zu weit abführen würden, als daß sie in diesem Zusammenhange mit einiger Genauigkeit behandelt werden könnten, und die daher nur kurz angedeutet sein mögen.

Vor allem muß darauf hingewiesen werden, daß auch die Lebenszeit Buddhas keineswegs feststeht, obwohl sie zu den gesichertsten Daten der Geschichte Indiens gerechnet werden kann. Mit einiger Gewißheit werden wir aber annehmen dürfen, daß Buddha ungefähr 470 v. Chr. gestorben ist, und daß daher das Geburtsjahr Gotama Buddhas um die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen ist.[2]

Eine Ungewißheit von größerer Tragweite besteht darin, daß wir nicht wissen, ob das, was in dem Kanon als Buddhas Wort angeführt wird, auch wirklich Bestandteil von dessen persönlicher Lehre bildete. Es ist hierüber vieles hin- und hergeredet worden, aber die Frage ist noch weit davon entfernt, spruchreif zu sein. Wenn nun die Authentizität des Pāli-tipiṭaka nachgewiesen werden könnte, so ließe sich ohne weiteres ein Urteil darüber formulieren, ob das, was Buddha lehrte, als ein System bezeichnet werden darf: wir hätten dann nur die verba ipsissima des Erleuchteten daraufhin zu prüfen, ob sie jenem Begriffe entsprechen. Der gläubige Buddhist wird ja nun

[1] Nach Garbe, l. c., p. 32 ff. „etwa in das erste Jahrhundert nach Chr. zu setzen".

[2] Vgl. E. Hardy, Indische Religionsgeschichte, Leipzig 1898, p. 56; derselbe: „Buddha", Leipzig 1903, p. 32 gibt vermutungsweise 480 als Todesjahr an.

schwerlich auch nur an die Möglichkeit denken, daß das, was als Wort und Lehre des Meisters überliefert ist, eine nachträgliche Rekonstruktion oder gar eine der realen Grundlage entbehrende Konstruktion gewesen sein könne, der doch jedenfalls die unmittelbare Gewißheit fehlte. Und so unwahrscheinlich ist dieses letztere nicht, denn jene unmittelbare Gewißheit wäre doch nur dadurch verbürgt, daß die Reden zu Lebzeiten Buddhas aufgezeichnet worden wären, was aber offenbar nicht der Fall gewesen ist.

Aber man darf die Tragweite dieses Bedenkens nicht überschätzen. Selbst wenn sich im Wortlaut vieles verändert hätte, so ist doch wohl anzunehmen, daß der Geist Buddhas in seinen Suttas sich spiegelt, und daß seine Lehre so treu erhalten worden ist, als es überhaupt nur möglich war. Und daß schließlich die Abfassung der Suttas und mit ihr die Fixierung der Lehre, wenn auch nicht unmittelbar nach dem Tode Buddhas, wie die Tradition einstimmig berichtet, so doch sicher noch in sehr früher Zeit erfolgte, daran kann doch nicht gezweifelt werden, und ebenso wenig daran, daß das Sutta Piṭaka, wie es in Pāli vorliegt, allen Anspruch darauf erheben kann, als ein orthodoxes Werk zu gelten.

Ist denn aber nun die hier niedergelegte Lehre in dem oben erörterten Sinne systematisch?

Aus naheliegenden Gründen kann ich mich an dieser Stelle nicht darauf einlassen, alle die Momente aufzuführen, die mir dagegen zu sprechen scheinen, daß Buddha ein Systematiker gewesen sei. Nur darauf möchte ich hinweisen, daß ihm offenbar Religion und Ethik viel zu sehr am Herzen lagen, als daß er viel für Metaphysik hätte übrig haben können. Nun ist aber eine prinzipielle metaphysische Stellungnahme für ein System Vorbedingung; wo sie fehlt, kann auch keine Rede von System sein. Die grundsätzliche Ablehnung aller metaphysischen Probleme ist aber für Buddha geradezu charakteristisch. Wenn z. B. in Sutta 63 des Majjhima Nikāya (P. T. S. I. pag. 426 ff.) der Mönch Mālunkyāputta sich darüber aufhält, daß er von Buddha keinen Aufschluß erhalten könne, ob die Welt ewig (sassato) oder nicht ewig, endlich (antavā) oder unendlich sei, ob Seele und Leib identisch seien (taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ) oder verschieden, und wie es sich mit der Existenz nach dem Tode verhalte, so geht doch hieraus deutlich hervor, daß diese Probleme für Buddha überhaupt nicht existierten, und daß er daher auch keine Veranlas-

sung hatte, sie systematisch zu beantworten. Und wenn in dem Aggi-Vacchagotta-Sutta derselben Sammlung (Sutta 72. I. 483 ff.) eine Beantwortung derselben transzendentalen Fragen aus dem metaphysischen Gebiet, in das sie gehören, in das der Ethik, genauer noch in das des Miserabilismus und Pessimismus hinübergespielt wird, indem Buddha darlegt, daß der Weise mit solchen törichten Fragen sich am besten gar nicht beschäftigt und sie den Toren überläßt, so wird man ihm ja vom praktischen Standpunkte aus vielleicht recht geben, aber eine derartige Stellungnahme wird doch keinesfalls als die eines Systematikers gelten können. Und ebenso wie Buddha sein möglichstes tut, um den Verdacht von sich fern zu halten, als ob er irgendwelches Interesse an so müßigen Spintisierereien hätte, wie sie damals schon der Gegenstand des Streites der Schulen waren, sehen wir, daß auch bei den späteren Generationen der Buddhisten, die es tatsächlich zu Systemen gebracht haben, das Bewußtsein vorhanden war, daß die Lehre ihres Glaubensstifters kein „System", kein darçana gewesen ist. Auch der Umstand, daß sie zu der Bildung einer großen Anzahl von Sekten Veranlassung gegeben hat, und daß die vier spezifisch philosophischen Schulen der Sautrāntikas, Vaibhāshikas, Yogācāryas und Mādhyamikas sich in entscheidenden Punkten, wie z. B. der Frage nach der Existenz der Außenwelt, diametral gegenüberstanden, erklärt sich nur daraus, daß die ursprüngliche Lehre zwar den Keim zu weiterer Entwicklung in sich trug, an und für sich aber noch völlig indifferent einer metaphysischen und systematischen Interpretation gegenüberstand. Dem entspricht auch die heutige Ansicht der Mahāyānisten in Japan, welche erklären, die später entwickelten Systeme seien „nothing but different aspects of the same principle, adapted to the capacities of the converts".[1] Es kam also Buddha nicht darauf an, ein philosophisches System zu begründen und metaphysische Lehrsätze aufzustellen. Theoretische Erörterungen haben für ihn lediglich den Zweck, in ethischer Hinsicht bessernd zu wirken; sie passen sich diesem Zwecke je nach den Umständen an und scheuen auch vor gelegentlichen Widersprüchen in der Theorie nicht zurück, wenn es darauf ankommt, eine schädliche Ansicht zu korrigieren oder ad hominem zu wirken. Aber es ist hier, wie gesagt, nicht der Platz, die so wichtige Frage nach der Bedeutung der

[1] S. Kuroda, Outlines of the Mahāyāna, Tokyo 1893. Introd. p. III.

eigentlichen Lehrtendenzen Buddhas zu erörtern, es genügt, wenn deutlich geworden ist, warum wir die Grenzscheide zwischen unsystematischer und systematischer Philosophie erst nach Buddha gezogen wissen möchten. —

Wenn nun aber auch Buddha theoretischen Erörterungen über abstrakt-philosophische Probleme nach Möglichkeit aus dem Wege gegangen ist, so mußte sich doch bald in der jungen Gemeinschaft, einmal, um das Auseinanderfallen derselben in verschiedene Lehrmeinungen zu verhindern, dann aber auch, um den Eingriffen und Angriffen von außen ein in sich geschlossenes System entgegenzustellen, das Bedürfnis geltend machen, unter Zugrundelegung der Sūtren die Lehre dogmatisch zu fixieren. Der Zeitpunkt, von dem ab diese Systematisierungsversuche anhoben, läßt sich nicht genau ermitteln, und noch weniger läßt sich das organische Werden der einzelnen Axiome chronologisch belegen. Nach der Tradition wäre anzunehmen, daß schon nach dem ersten Konzil, das unmittelbar nach dem Tode des Meisters stattgefunden haben soll, die Notwendigkeit einer präzisen Formulierung der Lehre empfunden wurde, und daß die diesem Zweck entsprechenden Lehrbücher, welche später in dem Abhidhammapiṭaka zusammengefaßt wurden, ihrer Entstehungszeit nach eher in die erste als in die zweite Hälfte der auf Buddhas Tod bis zum Konzil von Vaiçālī folgenden 100 Jahre fallen. Nach der Meinung Minayeffs (Rech. p. 14) hätte der naive Glaube einer späteren Zeit den Abhidharma sogar in die Lebzeiten Buddhas hinaufgerückt und auf die persönliche Lehre desselben zurückgeführt; aber diese Ansicht beruht wohl auf einem Irrtum, indem die Stelle der Abhidharma-koça-vyākhyā-sphuṭārthā, auf welche sich Minayeff bezieht, entweder mangelhaft reproduziert ist oder schon in der ihm zur Verfügung stehenden Handschrift fehlerhaft war.[1]

Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises, daß für uns die buddhistische Tradition mit Bezug auf die Entstehung des Schrift-

[1] Minayeff zitiert aus seinem Msk. fol. 6: „abhidharmo' pi . . . . , bhagavatoktaḥ | sthavira-kātyāyanīputra-prabhṛtibhir jñānaprasthānādishu piṇḍīkṛtya sthāpita ity āhur vaibhāshikāḥ ‖ "

Durch Weglassen eines wichtigen Passus und durch einen zweifellosen Fehler entweder der Handschrift oder eines früheren Kopisten ist dieses Zitat entstellt. Die Pariser Handschrift Bibl. Nat. fond. Burnouf 114. f. 8a bietet folgende Lesart: „evam abhidharmo' pi dharma-lakshanopādeça-svarūpo

kanons nicht ausschließlich maßgebend sein kann; hierüber dürfte auch kein prinzipieller Zweifel herrschen, wenn auch die Gelehrten noch weit hinsichtlich des Umfanges auseinandergehen, in welchem sie die Autorität der Überlieferung gelten lassen. Bei manchen, so nament-

---

vineya*)-vaçāt tatra tatra bhagavatoktaḥ || sthavira-kātyāyanīputra-prabhṛtibhir jñāna-prasthānādishu piṇḍīkṛtya sthāpita ity āha | vaibhāshikāḥ**) || "

Während also Minayeff auf Grund des von ihm konstruierten Textes „Auch der Abhidharma ist von dem Seligen verkündet" die Sache so hinstellt, als handelte es sich hier um einen glatten Nachweis, die Verkündigung des Abhidharma durch Buddha selbst habe zu der Zeit der Abfassung dieses letzteren irgendwelchen Glauben gefunden, so besagt doch jene Stelle nur: „So ist auch der Abhidharma, d. i. die Belehrung über die verschiedenen Dharmas, der Befähigung der Schüler entsprechend (oder nach der Lesart des Msk. «dem Vinaya», d. h. der Zucht entsprechend) hie und da vom Glückseligen verkündet worden. Von den Sthaviras Kātyāyanīputra u. a. wurde er dann in (Lehrbüchern wie dem) jñānaprasthāna und ähnlichen zusammengefaßt und festgestellt."

Ich meine, es kann doch gar kein Zweifel sein, daß „Abhidharma" hier im allgemeinen Sinne als „theoretische Philosophie" gebraucht ist, die ja allerdings in die Reden und Gespräche des Buddha verflochten wurde, ohne indessen irgendwie präzisiert gewesen zu sein. Durch die wertvolle Angabe, daß Buddha sich bei seinen Darlegungen nach dem Fassungsvermögen und der Individualität seiner Zuhörer richtete, wird diese unsere Ansicht über den laxen und durchaus unsystematischen Charakter der Lehrweise Buddhas nur bestärkt. Das, was man später unter Abhidharma verstand, nämlich die Gesamtheit der sieben orthodoxen Lehrbücher, wird hier ausdrücklich einer späteren Zeit zugeschrieben, indem Kātyāyanīputra und die anderen aus A. K. V. (Msk. Burn. f. 6 b und f. 8 a) bekannten Lehrer als die Kompilatoren jener buddhistischen Werke namhaft gemacht werden. Der Text Minayeffs läßt allerdings etwas ganz anderes vermuten, nämlich daß diese hier zuletzt entwickelte Ansicht nur die der Vaibhāshikas gewesen sei, während die Sautrāntikas an der Abfassung des Abhidharma durch Buddha selbst festgehalten hätten. Tatsächlich behaupteten die Sautrāntikas nur, der Abhidharma habe die Erklärung der Sūtras zur Aufgabe. Vgl. z. B. A. K. V. f. 146: „sarvābhidharmaḥ sūtrārthaḥ | sūtranikarshaḥ***) | sūtravyākhyātam iti |", f. 15 b: upādānaskandhādayaḥ sūtreshūktāḥ teneha te py ākhyāyante | sarvo' bhidharmaḥ sutrārtha iti vistareṇa uktam etat || f. 26 a: sarvaçcābhidharmaḥ sūtravyākhyānam |

---

*) Msk.: vinaya-. — **) Msk.: vairbhāshikāḥ. — ***) Msk.: nikashaḥ.

lich denjenigen, welche vom Pāli ausgehen, und die in dieser Sprache verfaßten Bücher als die eigentlichen standard works des Buddhismus betrachten, wird vielleicht ein zu großer Wert auf die Angaben gelegt, die in den chronikartigen Berichten, wie dem Mahāvaṃsa und Dīpavaṃsa, enthalten sind, bei einer anderen Gruppe, deren Hauptvertreter in neuerer Zeit Minayeff gewesen ist, macht sich mehr das Bestreben geltend, den sogenannten nördlichen Buddhismus als die ungetrübtere Quelle anzusehen und durch eine synthetische Konstruktion aus nepalesischen, tibetischen und chinesischen Literaturwerken und eine Kombination der hierdurch gewonnenen Ergebnisse mit denen der ceylonesischen Forschung zu dem ursprünglichen Buddhismus hindurchzudringen; aber daß die von wunderlichen Übertreibungen und Phantastereien strotzenden Legenden über die Anfänge der Lehre nur mit größter Vorsicht aufzunehmen sind, davon ist heutzutage jeder überzeugt, der dem Buddhismus — wie ja schließlich jeder Europäer — als Kritiker gegenübersteht.

Wir können nun auf die außerordentlich komplizierten Probleme, welche mit der Entwicklung der Lehre in ihren ersten Jahrhunderten zusammenhängen, nicht näher eingehen. Indessen muß diese Entwicklung doch wenigstens soweit dargelegt werden, als nötig ist, um darüber entscheiden zu können, ob und wann der Buddhismus eine systematische Form angenommen hat. Daß er zur Zeit seines Stifters hiervon noch weit entfernt war, dürfte nach unseren bisherigen Erörterungen als feststehend gelten können. Eine weitere Frage ist die, ob die ersten zusammenfassenden Kompendien, die als Abhidharmapiṭaka eine kanonische Bedeutung erhielten, unserem Begriffe einer wirklich systematischen Darstellung entsprechen. Und um diese Frage zu beantworten, wird es allerdings nötig sein, zunächst die historische Seite dieses wichtigen Sammelwerkes ins Auge zu fassen. Und zwar möchte ich diese Betrachtung an die Dhamma-saṅgaṇi anschließen, da dieses Werk nicht nur durch eine Ausgabe des Pālitextes (besorgt durch E. Müller für die Pāli Text Society 1885) und eine mustergültige englische Übersetzung (von Mrs. Caroline Rhys Davids unter dem Titel „Buddhist Manual of Psychological Ethics". Orient. trsl. fund XII. 1900) leicht zugänglich ist, sondern auch, weil es ohne Zweifel den wichtigsten Bestandteil des südlichen Abhidharma bildet. —

Lassen wir zunächst die Frage der Abfassungszeit beiseite und suchen wir festzustellen, welche Anhaltspunkte für die Einordnung

der Dhammasaṅgaṇi innerhalb der buddhistischen Literatur, in ihrer Gesamtheit betrachtet, sich ausfindig machen lassen.

Die südliche Tradition scheint in der Reihenfolge der Abhidharmawerke im allgemeinen übereinzustimmen, indem sie folgende aufzählt: Dhamma-saṅgaṇi, Vibhaṅga, Dhātukathā, Paññatti (oder Puggalapaññatti)[1], Kathāvatthu, Yamaka, Patthāna.[2]

Hiermit vergleiche man die von Buddhaghosha in der Einleitung der Sumaṅgala Vilāsinī ohne Angabe der Quelle, aber wohl ziemlich geläufige und aus dem Gedächtnis zitierte Strophe (p. 15 der Ausg. d. P. T. S.), in welcher Dhātukathā und Kathāvatthu ihre Plätze vertauscht haben:

41. Dhammasaṅgaṇi Vibhaṅgan[ca] Kathāvatthuñ ca Puggalam
Dhātu-Yamaka-Patthānam Abhidhammo ti vuccatīti.

und ebd. 47: Katham piṭaka-vasena tividham?
Dhamma-saṅgaho Vibhaṅgo Dhātukathā Puggala-paññatti Kathāvatthu Yamakam Patthānam hi idam Abhidhamma-piṭakam nāma.

Hier haben wir also wieder die übliche Reihenfolge, aber eigentümlicherweise für die Dhammasaṅgaṇi eine andere Bezeichnung: Dhamma-saṅgaho. Wenn wir nun in Betracht ziehen, daß diese letztere Angabe in Prosa abgefaßt ist, daß daher die Motive, welche im Çloka nicht nur eine Umstellung der Titel, sondern sogar eine sonst unbekannte, sprachlich schwer zu rechtfertigende und nur durch den Zwang des Versmaßes und der Silbenzahl erklärliche Abkürzung der Puggala-paññatti zu „Puggalam" herbeiführten, nicht vorlagen und daher nicht maßgebend sein konnten, werden wir wohl berechtigt sein, der zweiten, in Prosa abgefaßten Aufzählung eine größere Autorität beizulegen als der metrischen und die Bezeichnung Dhamma-saṅgaho, welche in dem Prosatexte vorliegt, als die ältere zu betrachten, während die Bezeichnung Dhamma-saṅgaṇi, für welche wir übrigens erst seit Buddhaghosha und den Chroniken Belege haben, jüngeren Datums zu sein scheint. Die Verdrängung des älteren Titels könnte man sich so erklären, daß man annähme, das Werk habe zu

[1] Die Sanskrittradition scheint nur die Titel prajñaptiçāstram, prajñapti-prakaraṇam u. ä. zu kennen, was darauf hinweist, daß das vorgesetzte „pudgala" ceylonesische Zutat ist.

[2] Vgl. Gandhavaṁso, erster pariccheda in Minayeff. Rech. Append. au Ch. XII. p. 236; Rhys Davids, Buddhismus übers. v. Pfungst, p. 27.

Anfang überhaupt lange keinen bestimmten Namen geführt, so daß es dem Belieben des einzelnen anheimgestellt war, wie er es nennen wollte, wenn nur deutlich gemacht wurde, daß es sich um eine Abhandlung über die dharmas handelte. Dann mußte es aber leicht dazu kommen, daß man sich durch eine natürliche Anpassung an den Sprachgebrauch veranlaßt sah, statt von einer „Zusammenfassung" oder einem „Kompendium" von einer „Aufzählung" oder „Liste" der Zustände (dharmas) zu reden, indem diese letztere Ausdrucksweise dem Inhalte des Werkes besser und genauer entsprach als der anscheinend ältere Titel. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls hindert uns nichts, in Dharmasaṅgraha eine ursprünglichere, wenn auch nicht gerade die einzige ältere Bezeichnung zu sehen.

Daß sie nicht die einzige war, daß vielmehr das katechismusartige Werk lange Zeit vielleicht überhaupt keinen bestimmten eigenen Namen führte, scheint nun daraus hervorzugehen, daß die nördlichen Berichte in der Aufzählung der kanonischen Bücher des Abhidharmapiṭakam weder von einer Dhammasaṅgaṇi, noch von einem Dharmasaṅgraha etwas wissen. Der, wie man glauben möchte, einzige Sanskrittext, welcher hier in Frage kommt, die schon zitierte Abhidharma-koça-vyākhyā sphuṭārthā des Yaçomitra, bietet folgende Reihe[1]: 1) jñānaprasthānam, 2) prakaraṇapādaḥ, 3) vijñānakāyaḥ, 4) dharmaskandhaḥ, 5) prajñapti-çāstram, 6) dhātukāyaḥ, 7) saṅgītiparyāyaḥ. Keines dieser sieben Abhidharmawerke ist in Sanskrit erhalten, aber wir gehen schwerlich fehl, wenn wir das unter 4) angeführte Dharmaskandha, welches f. 8 a dem Çāriputra als Verfasser zugeschrieben wird, mit Kern (Manual p. 5) als das „nördliche" Pendant zu der Dhammasaṅgaṇi des Pālikanons betrachten. Indessen läßt sich wegen Mangels irgend welcher weiteren Angabe über den Inhalt die Identität nicht mit Bestimmtheit feststellen, und schließlich könnte auch der Saṅgītiparyāya mit der Dhammasaṅgaṇi auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit der Titel identifiziert werden. Für letztere Annahme würde unter anderem sprechen, daß nach der Tradition der japanischen Sekte Kou-cha-shû, welche auf dem Abhidharma-koça-çāstra des Vasubandhu basiert, der Saṅgīti-paryāyapāda, den Yaçomitra (A. K. V. f. 8. b) dem Mahā Kaushṭhila zuschreibt, den Çāriputra zum Verfasser hat, also denselben, der

[1] Msk. Burnouf, f. 6 b.

nach unserer Sanskritquelle den Dharmaskandha verfaßt hätte, während nach der japanischen Überlieferung der Dharmaskandhapāda (Ho-oun-sokou-ron) von Mahāmaudgalyāyana herrührt.[1]

In derselben Ungewißheit hinsichtlich der Identifikation der Werke und ihrer Verfasserschaft läßt uns das, was in China über den Abhidharmakanon berichtet wird; hiernach wäre Maudgalyāyana der Verfasser des an zweiter Stelle erwähnten Dharmaskandha und Çāriputra, alias Kaushṭhila, derjenige des Saṅgītiparyāya.[2]

Diese Notizen werden ergänzt, teilweise aber auch in Frage gestellt durch die Angabe des tibetischen Autors Buston, der den Dharmaskandha an erster Stelle nennt — ebenso wie die Dhammasaṅgaṇi in Pālikanon stets an erster Stelle aufgeführt wird. Schiefner, dem wir diese Angabe verdanken[3], bemerkt hierzu, daß das genannte Werk von den Chinesen dem Maudgalyāyana, von den Tibetern dem Çāriputra zugeschrieben wird, und daß der chinesische Text, in welchem es sich erhalten hat, den Sūtras ähnlich sei. Ebenda wird gesagt, daß der Saṅgītiparyāya, der seltsamerweise als zu dem Tandjour gehörig bezeichnet wird, von den Tibetern dem Koshṭhila, von den Chinesen dem Çāriputra beigelegt wird. Inwieweit die auf den Saṅgītiparyāya und sein Vorhandensein im Tandjour bezügliche Bemerkung Schiefners zutrifft, entzieht sich vorläufig der Beurteilung, da die Angaben über diese umfangreiche Sammlung zumal für denjenigen, welcher den tibetischen Studien selbst ferne steht, noch überaus dürftig und ungenügend sind. Indessen ist zu beachten, daß der Tandjour, im Gegensatz zum Kandjour, keine kanonische Sammlung ist oder sein soll, vielmehr alle möglichen Wissensgebiete umfaßt[4], und daß es daher nicht recht verständlich ist, wie eine kanonische Schrift, die noch dazu der ältesten, oder doch älteren Schicht angehört, in den Tandjour hineingeraten sein sollte.

Eher ließe sich daran denken, daß von tibetischen Texten der im Kandjour Mdo. vol. XX (Wa) als drittes Werk aufgeführte Dhar-

[1] R. Fujishima, Le Bouddhisme Japonais, p. 2.

[2] Bunyiu Nanjio, Catalogue of the Chinese Tripiṭaka, führt den Abhidharma-saṅgīti-paryāya-pāda als Werk des Çāriputra und erstes der sechs Pādawerke unter Nr. 1276 auf.

[3] Tār., Gesch. d. B., p. 296 Anm.

[4] Vgl. L. Féer, Analyse du Kandjour (Annales du Musée Guimet II.) Lyon 1881, p. 355.

maskandha (fol. 39—46) mit der Dhammasaṅgaṇi übereinstimmt. Dem widerspricht auch nicht die von Czoma Körösi gegebene kurze Inhaltsangabe.[1] Denn nach dieser hätten wir unter den „dharmas" die auch anderweitig bekannten 84 000 zu verstehen, welche von Çâkya (d. i. Buddha) dem Carihi-bu — d. h. wohl dem Çâriputra, den wir nach indischer, japanischer und tibetischer Tradition als den Verfasser des Dharmaskandha anzunehmen hätten — erklärt worden seien. Wir müßten aber die legendenhafte Einkleidung auf Rechnung der späteren Vorliebe für derartige romantische Umrahmungen setzen und die Zahl 84 000 als eine phantastische Übertreibung auffassen, oder aber sie so erklären, daß wesentlich dieselben dharmas immer wieder von neuem je nach dem Zusammenhang, in den sie der Reihe nach gebracht werden, zu rechnen sind, und daß also jede Wiederholung besonders zählt. Näher liegt es allerdings, die Zahl 84 000 überhaupt nicht wörtlich zu nehmen, da wir sie auch sonst in der buddhistischen Literatur vielfach vorfinden, wo es sich nur um eine unbestimmt große Zahl handeln kann, z. B. Dîpavaṃsa 6, 98, wo berichtet wird, in Jambudîpa hätten zur Zeit Açokas 84 000 Städte bestanden, und in der Nähe einer jeden habe der König ein Kloster (vihāra) bauen lassen; oder wenn Açoka erklärt, die 84 000 Klöster seien von ihm zu Ehren der von Buddha gelehrten 84 000 dharmas erbaut worden (Dîpav. 7, 10).[2] Daß schließlich der von Kenjiu Kasawara, Max Müller und H. Wenzel in Anecd. Oxon. Ar. Sect. I. 5. Oxf. 1885 nach Nr. 21 der Hodgson-Manuskripte des India Office herausgegebene Dharmasaṅgraha, eine Art von polyglottischem Lexikon buddhistischer Termini, mit dem Dhammasaṅgaha und der Dhammasaṅgaṇi des Pâlikanons nichts zu tun hat, bedarf wohl keines besonderen Nachweises.

Suchen wir uns nun über die positiven Resultate unserer Nachforschungen nach einem Werke des sogen. nördlichen Buddhismus, das der ceylonischen Dhammasaṅgaṇi entsprechen könnte, Rechenschaft abzulegen, so müssen wir gestehen, daß sie nur sehr unbestimmter Art sein können, da zur Zeit noch die Hülfsmittel fehlen, um eine Übereinstimmung der verschiedenen Fassungen des Schriftkanons exakt festzustellen. Wenn also auch die spärlichen Bruchstücke der nördlichen Literatur, die einer vergleichenden Textkritik

[1] Asiatic researches, Vol. XX, Calc. 1839, part. 2.

[2] Vgl. Kern, Buddhismus II, 379.

vorläufig zugänglich sind, nicht genügen, um mit voller Gewißheit erkennen zu lassen, daß die Dhammasaṅgaṇi in derselben Rezension, wie sie in Pāli vorliegt, in den nördlichen Ländern verbreitet, oder auch nur im nördlichen Indien bekannt war, so dürfen wir doch wohl annehmen, daß es die Hīnayāna-Schulen wahrscheinlich unter dem Titel Dharmaskandha besaßen, und daß es dort dieselbe Autorität als maßgebendstes Abhidharmawerk genoß wie im Süden, bis es diese unter dem Einfluß einer neueren Richtung an ein zeitgemäßeres Werk verlor, vielleicht an das Abhidharma-koça, welches 563 und 654 ins Chinesische übertragen wurde und wiederum der Ausgangspunkt und die Grundlage einer heute noch in Japan blühenden Sekte geworden ist.[1]

Doch wir werden später auf diese noch sehr dunklen Beziehungen zurückzukommen haben und wenden uns zunächst der zweiten Hauptfrage zu, der Frage nach der Entstehungszeit der Dhammasaṅgaṇi. —

Schon Mrs. Car. Rhys Davids hat in der Vorrede ihrer englischen Übersetzung des Pālitextes (Buddhist Manual of Psychological Ethics, being a translation of Dhammasaṅgaṇi) eine Antwort auf dieselbe gegeben. Sie nimmt an, daß die Dh. S. einerseits ihrer ganzen Anlage nach jünger sein muß als die Nikāyas, deren Lehre sie dogmatisch fixiert, und andererseits älter als das dritte der Abhidhamma-

---

[1] Fujishima, Bouddh. jap. Introd. p. XIV, p. 1 ff. — Nach der Angabe S. Lévys (Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres 1893) setzt die Einleitung der chinesischen Übersetzung des Abhidharma-koça durch Paramārtha (564—567 n. Chr.) die Lebenszeit des Vasubandhu, des Verfassers jenes Werkes, etwa 1100 Jahre nach dem Nirvāna Buddhas an, was unter Zugrundelegung der singhalesischen Tradition betreffs der Zeit des Nirvāna (543 v. Chr.) (Kern, Buddhismus II. 440) zu der Folgerung führen würde, daß Vasubandhu das Abhidharma-koça um die Mitte des sechsten Jahrhunderts n. Chr. verfaßt hätte. Ich möchte mich eher für die japanische (und auch von den occidentalischen Gelehrten fast durchgehends angenommene) Theorie, nach welcher das Abhidharma-koça bedeutend älter wäre, entscheiden, zumal da uns nichts zwingt, den Verfasser jener Schrift mit dem Mahāyānisten Vasubandhu zu identifizieren, dessen Lebenszeit, wie S. Lévi (Journ. Asiat. 8. sér. XVI. 552) wahrscheinlich gemacht hat, allerdings in das 6. Jahrhundert fallen dürfte.

bücher, das Kathāvatthu; welches nach ceylonesischen Angaben durch Tissa in Patna um die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. verfaßt wurde[1]; daß es älter sei, gehe daraus hervor, daß es nicht mit „any such advanced opinions and highly elaborated points of doctrine" zu tun habe, wie sie in dem Kathāvatthu vorgetragen werden. Aus diesen Voraussetzungen ergibt sich für die Verfasserin die ganz logische Konsequenz, daß die Dh. S. etwa in der Mitte zwischen den Nikāyas und dem Kathāvatthu, also während des ersten Drittels des vierten Jahrhunderts entstanden sei, eher noch etwas früher, da, aus äußeren und inneren Gründen, der Abstand der Nikāyas von der Kompilation der Dhammasaṅgaṇi geringer sein müsse, als der zwischen dem letzteren Werke und dem Kathāvatthu.

Diese Beweisführung ist von Barth in seinen Bulletins des Religions de l'Inde III. Le Bouddhisme II. 1900, p. 24 angegriffen worden. Er weist darauf hin, daß das Dīpavaṃsa, welches 600 Jahre später datiert als die Begebnisse, von denen es in dem ihm eigenen Legendenstil berichtet, für die Beurteilung der Verhältnisse zur Zeit des dritten Konzils nicht maßgebend sein könne; sei doch dieses Konzil selbst schon einigermaßen zweifelhaft, weil die anderen Buddhisten nichts davon wissen, wie sie ja auch den Tissa Moggaliputta nicht kennen, welcher jenes Konzil geleitet und das Kathāvatthu verfaßt haben soll. Auch sonstige Gründe scheinen Barth für eine viel spätere Entstehungszeit des Kathāvatthu zu sprechen.

Was nun die von Barth angefochtene Glaubwürdigkeit des Dīpavaṃsa betrifft, so wird man ihm gerne zugeben, daß hier in echt indischer Weise das Wunderbare, Seltsame und Unmögliche mit dem geschichtlichen Bericht der tatsächlichen Ereignisse derartig verquickt ist, daß man nie recht zu sagen vermag, was Dichtung, was Wahrheit ist. Wir werden aber vielleicht doch geneigt sein, die ceylonesischen Berichte etwas höher einzuschätzen, wenn wir sehen, daß sie, soweit ein Vergleich angängig ist, mit der nördlichen Tradition übereinstimmen, was Barth offenbar übersehen hat. Diese Übereinstimmung, welche sich ja nicht ohne weiteres auf alles und jedes erstrecken muß, ist aber von Waddell (Proceedings As. Soc. Beng. 1899, p. 70) an einem eklatanten Beispiel gezeigt worden, indem er nachwies, daß eben jener Tissa Moggaliputta, von dem das Mahā-

[1] Atthasālinī, p. 3; Mahā-bodhi-vaṃsa, p. 110.

vaṃsa und die anderen ceylonesischen Chroniken erzählen, mit dem Upagupta der nördlichen Tradition identisch ist[1].

Diese Tradition ist durch umfangreiche tibetische und chinesische Berichte vertreten und liegt auch, was von besonderer Bedeutung erscheint, dem in der nepalesischen Sammlung enthaltenen Açokāvadāna zugrunde, dessen hohes Alter durch die im Jahre 317 n. Chr. verfertigte chinesische Übersetzung[2] verbürgt ist.

Wenn also nicht daran gezweifelt werden kann, daß die nördlichen und südlichen Berichte über Upagupta oder, wie er in Ceylon genannt wurde, Moggaliputta auf eine gemeinsame Überlieferung zurückgehen, so tritt hiermit die Nachricht, daß das Kathāvatthu den Moggaliputta zum Verfasser hat, in eine neue Beleuchtung. Allerdings schöpfen wir diese Nachricht nur aus unseren südlichen Quellen, aber wer kennt denn heutzutage die nördliche Literatur so genau, daß er kategorisch erklären könnte, in den nördlichen Avadānas sei nichts von der Abfassung des Kathāvatthu, das allerdings einen anderen Namen geführt haben müßte, zu finden? Es ist eine bedauerliche Tatsache, daß fast unsere gesamten Kenntnisse dieser halblegendenhaften, halb-geschichtlichen Literatur des Sanskritbuddhismus sich auf die wenigen Stellen beschränkt, die Burnouf aus den ihm zugänglichen nepalesischen Hodgson-Handschriften übersetzt hat. Solange aber dieses Gebiet der indischen Philologie noch nicht gründlicher studiert ist, was allerdings erst nach erfolgter Drucklegung und Veröffentlichung jener Texte geschehen könnte, dürfte es sich empfehlen, Behauptungen, die auf eine absolute Divergenz der verschiedenen Traditionen hinsichtlich der Ereignisse nach dem zweiten Konzil abzielen, etwas weniger positiv aufzustellen, als es im allgemeinen bisher der Fall gewesen ist.

Es steht nach alledem nichts im Wege, anzunehmen, daß ebenso, wie wir für die Dhammasaṅgaṇi ein nördliches Dharmaskandha als

---

[1] Schon Kern, Buddh. II. 350 Anm., hat darauf hingewiesen, daß bei Burnouf, Introd. p. 379, Upagupta der „große Mann" ist, der von Mathurā zu Schiffe nach Pāṭaliputra kommt, um den Kōnig zu besuchen. Nach Tāranātha, Gesch. d. Buddh. in Ind., Kap. IV, war Upagupta Çāṇavāsikas Nachfolger im Lehramt und Sohn eines Räucherkerzenhändlers. Als sein Wohnsitz wird in Übereinstimmung mit dem Açoka-avadāna Mathurā angegeben. Vgl. Burnouf, l. c. p. 378, n. 4; Wassiljeff, Buddhism. I, p. 45.

[2] Bunyu Nanjio, Cat. p. 300, Nr. 1344.

Entsprechung wahrscheinlich gemacht haben, auch das Kathāvatthu im nördlichen Kanon enthalten war, wenn auch unter einem anderen Titel. Und außerdem gewinnt die Nachricht, daß das Kathāvatthu zur Zeit Açokas entstanden ist, beträchtlich an Wahrscheinlichkeit. Wir erhalten hierdurch aber auch gleichzeitig eine Bestätigung dessen, was sich schon bei einem oberflächlichen Vergleiche der verschiedenen Listen des Abhidharmakanons als wahrscheinlich darstellt, daß nämlich der Saṅgītiparyāya, die „Konzilsprüfung" oder „Darstellung der auf dem Konzil verhandelten Streitfragen", wie wir jetzt mit Hinsicht auf die unter Açokas Regierung abgehaltene Saṅgīti zuversichtlicher übersetzen können, mit dem Kathāvatthu identisch ist[1].

Wird das Kathāvatthu dem Moggaliputta zugeschrieben, so der Saṅgītiparyāya von Yaçomitra (Abhidharma-koça-vyākhyā f. 8 b) und von den Tibetern dem Mahākaushṭhila, dagegen von den Chinesen dem Çāriputra (Schiefner, s. o.). Da nun aber, wie wir früher gesehen haben, Çāriputra von den Tibetern als Urheber des Dharmaskandha betrachtet wurde, als dessen Verfasser den Chinesen Maudgalyāyana (= pāli Moggaliputta) galt, so werden wir eine Erklärung für diese eigentümliche Konfusion wohl darin zu suchen haben, daß es sich wesentlich um eine einzige Person handelte, der die verschiedenen Abhandlungen zugeschrieben wurden — ob mit Recht oder Unrecht, mag dahin ge-

[1] Auch Kern vermutet neuerdings die Identität des Saṅgīti-paryāya mit dem Kathāvatthu (Manual p. 5), nachdem er früher (Buddhismus, übers. v. Jacobi II, 454) den ersteren mit dem Yamaka des Pālikanons gleichgesetzt hatte. Als Verfasser des Saṅgīti-paryāya werden genannt Mahākaushṭhilaḥ in der Abhidharma-koça-vyākhyā (Msk. Burn. f. 8 a) und in tibetischen Quellen (Schiefner in Tār. Gesch. d. Buddh., p. 296 Anm.), von den Chinesen wird er dem Çāriputra zugeschrieben (Schiefner, ebd.; vgl. Kern l. c.). Hinsichtlich der Entsprechung des Kathāvatthu nahm Kern früher (Buddh. II, 454) an, daß man diese in dem Ssk. Prakaraṇapāda zu suchen habe, und daß „irgendwelche Verbindung mit dem Umstande, daß Nr. 2 (d. i. Kathāvatthu) von Tishya Maudgalyāyana, dem Haupte der ersten Synode (südlich), verkündigt wurde, und dem anderen bestehen müsse, daß dieselbe Nummer von „Vasumitra, dem Haupte der dritten Synode (nördlich), verkündigt wurde". Diese Kombination ist aber schon dadurch hinfällig, daß es nicht möglich ist, den Vasumitra mit dem Upagupta des Açoka-Avadāna in Beziehung zu bringen. Neuerdings nimmt Kern vermutungsweise den Prakaraṇa-pāda des Vasumitra als identisch mit dem Yamaka an (Manual p. 5).

stellt bleiben — und daß man die Entstehung derselben unterschiedslos in die Zeit des Açoka verlegte. Übrigens ist auch Kern (Buddh. II, 352 f.), allerdings auf Grund anderer Indizien, zu der hier dargelegten Auffassung gelangt. Auch er geht von dem Kathāvatthu aus, welches von Tishya-Maudgaliputra bei der dritten Kirchenversammlung offenbart und publiziert wurde (Dīpav. 7, 41). „Zwischen Abhidharma-Abhandlung n und Tishya Maudgaliputra besteht ein inniger, man kann sagen notwendiger Zusammenhang. Denn Tishya oder Upa-Tishya ist einer der Namen des Çāriputra." Und weiterhin: „Der große Tishya-Maudgaliputra . . . . genügt allen Anforderungen an eine dogmatische Puppe, die künstlich aus zwei Hälften, aus Tishya (Çāriputra) und Mudgalaputra, zusammengesetzt ist." Auch darin wird man Kern recht geben, wenn er annimmt, daß man das Kathāvatthu, dieses „erste, ausschließlich dem Abhidharma geweihte Buch", um seine Autorität zu erhöhen, den anerkannten zwei unzertrennlichen Lieblingsschülern zuschrieb. „Daß das Werk in den Tagen Açokas publiziert wurde, ist durchaus nicht unwahrscheinlich; in der Hinsicht glaubten wir, daß die Erzählung wahr ist, obschon die Abfassung der Fabel aus einer viel späteren Zeit datiert, als man von Açoka nur undeutliche Erinnerungen hatte und seine Edikte nicht mehr verstand" (p. 354). Man braucht nur einen Schritt weiter zu gehen und das hier über das Kathāvatthu Gesagte mit unseren früheren Erörterungen über die Beziehung dieses Textes zu dem Saṅgīti-paryāya in Verbindung zu bringen, um sich darüber klar zu werden, daß das, was sich über den Pāli-Abhidharma ausmachen läßt, zugleich auch Geltung für den des „nördlichen" Kanons hat, da beide offenbar miteinander identisch gewesen sein müssen.

Diese Überlegungen erleichtern uns aber auch wesentlich die Aufgabe, die Dhammasaṅgaṇi zeitlich zu fixieren. Wenn es zwar nur darauf ankäme, ob ein Werk von der Tradition in eine gewisse Zeit verlegt wird, wie z. B. das Kathāvatthu in diejenige Açokas, so müßten wir auf eine genauere Bestimmung verzichten, da wir nirgends eine derartige Mitteilung finden. Ebensowenig kann uns aber im vorliegenden Falle eine immanente Kritik, die sich auf Inhalt und Form der Texte erstreckt, fördern, wenn auch Mrs. Rhys Davids geneigt ist, auf Grund einer solchen vergleichenden Beurteilung der verschiedenen Theorien die Dhammasaṅgaṇi um über hundert Jahre vor das Kathāvatthu zurückzudatieren. Tatsächlich bietet sich die Dhamma-

saṅgaṇi in ihrer trockenen scholastischen Abgeschlossenheit als die Darstellung eines Systems dar, in welchem jedes Glied fest an das andere gefügt ist, und das einer Veränderung oder Entwicklung weder bedürftig, noch überhaupt fähig erscheint. Wenn also das Kathāvatthu, wie wir annehmen wollen, um die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden ist, so braucht deshalb die Dhammasaṅgaṇi keineswegs älter zu sein. Daß sie aber trotzdem bedeutend älter ist als das Kathāvatthu, wäre dann mit Bestimmtheit anzunehmen, wenn sich nachweisen ließe, daß die Dhammasaṅgaṇi bezw. der Dharmasaṅgraha des Çāriputra mit den „Upatisa-pasine" (d. i. den Fragen des Upatishya) der Bairatinschrift identisch wäre. Diesen Nachweis zu liefern, wird unsere nächste Aufgabe sein.

Die früheren Versuche, die Upatisa-pasine auf anderweitig bekannte Texte zurückzuführen, wie z. B. denjenigen Kerns (Buddh. II, 455), der sie mit der aus Tāranātha, p. 295 (Anm. Wassiljeffs) bekannten Vibhāshā zusammenbringt, brauchen wohl nicht weiter berücksichtigt zu werden, da alle bezüglichen Mutmaßungen wieder fallen gelassen worden sind, und auch die letzte Behandlung dieser Frage durch Oldenberg (Buddhistische Studien, in der Zeitschr. d. Dtsch. Mgl.-Ges., Bd. LII, 1898, p. 636, wo weitere Literaturnachweise) mit einem non liquet endet. Was mich bestimmt, die Identität der in der Bairatinschrift genannten „Fragen des Upatishya" mit der Dhammasaṅgaṇi (sdl.) bezw. Dharmaskhandha (ndl.) anzunehmen, ist zunächst der Umstand, daß nach Übereinstimmung der allgemeinen Tradition Upatishya nur ein andrer Name für Çāriputra ist, den wir als Verfasser des Dharmaskandha kennen gelernt haben. Daran, daß Upatishya als ein Schüler Buddhas bezeichnet wird[1], brauchen wir ebensowenig Anstoß zu nehmen, wie an der Tatsache, daß auch die übrigen Abhidharmawerke allgemein Schülern Buddhas zugeschrieben werden — eine Ausdrucksweise, die nicht wörtlich zu nehmen und recht wohl verständlich ist, wenn man in Betracht zieht, daß jene Schülerschaft nicht gerade eine unmittelbare und persönliche gewesen sein muß. Und daß die Dhammasaṅgaṇi als „die Fragen" bezeichnet und charakterisiert wird, ist durchaus naheliegend, indem schwerlich eine

[1] Minayeff, Recherches, p. 91, weist im Anschluß an die Fragen Upatishyas darauf hin, daß man diesem später eines der Abhidharmawerke, nämlich den Dharmaskandha zuschrieb (nach Abhidharma-koça-vyākhyā f. 208 der Hds. Minayeffs).

passendere Bezeichnung für diesen buddhistischen Katechismus, der in Fragen und Antworten zerfällt und zu einer Zeit entstanden sein muß, als der Lehrbetrieb noch ausschließlich mündlich erfolgte, gefunden werden könnte. Daß aber der König eine mündliche Überlieferung der von ihm empfohlenen Abhandlungen im Auge hat, geht deutlich aus den von ihm gebrauchten Ausdrücken hervor; denn er spricht von „Hören", „dem Gedächtnis einprägen".[1]

Auch der ganz andersartige Pālititel „Dhammasaṅgaṇi", den die Abhandlung im Abhidhamma-Piṭaka führt, kann keine Schwierigkeiten machen, da, wie ich oben gezeigt zu haben glaube, diese Bezeichnung verhältnismäßig späten Datums ist, neben welcher mindestens noch eine ältere, nämlich „Dhammasaṅgaha" existierte. Daß aber auch diese verhältnismäßig jung ist, geht daraus hervor, daß die nördliche Liste wieder einen anderen Titel an die Hand gibt, nämlich „Dharmaskandha", der aber aus naheliegenden Gründen auch erst nach der völligen Loslösung der ceylonesischen Kirche der Mahāvihāravāsins jener Schrift erteilt worden sein kann. Faßt man aber alle diese Erwägungen zusammen, so wird man kaum Bedenken tragen anzunehmen, daß in der Benennung „Upatisapasine" als des sechsten der von Açoka seinen buddhistischen Untertanen ans Herz gelegten „Dhammapalyāyāni" oder „Darstellungen der Lehre" die älteste Bezeichnung des nach der schriftlichen Fixierung „Dhammasaṅgaṇi", „Dharmaskandha" oder „Dharmasaṅgraha" genannten Traktates vorliegt.

Durch diese Identifikation der älteren Upatisapasine mit der angeblich unter Vattagamani um 89 v. Chr.[2] gemeinsam mit dem Gesamtkanon niedergeschriebenen Dhammasaṅgaṇi schwindet aber auch der immer wieder gegen das hohe Alter der Abhidharmawerke geltend gemachte Einwand, der sich darauf stützte, daß in den Inschriften Açokas keins derselben erwähnt werde: tatsächlich wird zum mindesten eine kanonische Abhidharma-Abhandlung, nämlich eben die Dhammasaṅgaṇi, auf der Bairatinschrift der besonderen Beachtung der Glaubensangehörigen empfohlen. Dann macht aber auch die namentliche Aufführung des Traktates im Edikt von Bairat es wahr-

[1] Senart, Un roi de l'Inde (Rev. des deux mondes, 1er mars 1889), p. 86 n. „Les termes dont se sert le roi visent à une tradition orale: il s'agit d'entendre, de confier à la mémoire". Vgl. La Vallée-Poussin, Bouddhisme, Études et Matériaux, p. 32, n. 2. Rhys Davids, Questions of Milinda. I. (Sacr. Books of the East XXXV), p. XXXVII.

[2] Kern, Buddhism. (übers. Jacobi) II, 422 ff.

scheinlich, daß die Dhammasaṅgaṇi schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. ein besonderes Ansehen genoß, welches später im südlichen Kanon dadurch zum Ausdruck kam, daß sie innerhalb des Kanons, der jedenfalls erst zur Zeit der Niederschrift als Kompendium der Glaubenslehre empfunden wurde, die hervorragende Stelle als erstes der Abhidharmawerke zugewiesen erhielt. Auch mag darauf hingewiesen werden, daß die geäußerte Mutmaßung entschieden für das hohe Alter, wenn auch nicht des Pālikanons als solchen, so doch seiner einzelnen Bestandteile plädiert und als ein gewichtiges Argument zu denen hinzugefügt zu werden verdient, die Oldenberg gegen die besonders von Minayeff vertretene Auffassung, nach welcher das Pāli-Tripiṭakam von später Entstehung und zweifelhaftem Werte für die Rekonstruktion des älteren Buddhismus wäre, in seinen trefflichen „Buddhistischen Studien" ins Feld geführt hat.

Auf die chronologische Seite der Frage nach der Entstehung des Abhidhamma noch näher einzugehen, diese Arbeit können wir uns an dieser Stelle ersparen. Es genügt, daß wir mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit das Vorhandensein der Dhammasaṅgaṇi zur Zeit Açokas annehmen können; denn hierin liegt schon eine ziemliche Gewähr, daß auch die übrigen Abhidharmawerke, die nach Form, Inhalt und Tendenz nur unerhebliche Verschiedenheiten aufweisen, entweder schon vorhanden waren oder doch zur Zeit Açokas entstanden. Daß das Kathāvatthu im Zusammenhang mit Açokas kirchenfreundlichen Bestrebungen entstanden ist, dürfte nach dem, was wir auf Grund sowohl der zahlreichen aus jener Zeit stammenden Inschriften, als besonders der übereinstimmenden Berichte der ceylonesischen Chroniken und nordindischen Avadānas als historisch zu betrachten haben, gesichert sein.

Ich bin mir übrigens wohl bewußt, daß, um unsere Auffassung über das Vorhandensein der Dhammasaṅgaṇi in so früher Zeit und zwar in ihrer gegenwärtigen Gestalt sicherzustellen, die angeführten positiven Gründe an und für sich nicht genügen, solange nicht die entgegengesetzten Hypothesen — und es knüpfen sich deren an die Dhammapalyāyāni der Bairatinschrift eine ganze Reihe — als unhaltbar nachgewiesen sind. Aber schließlich kann es doch nicht unsere Aufgabe sein, diese Spezialfrage von untergeordnetem Interesse in alle ihre Details zu verfolgen — sie findet ihre Erledigung besser im Rahmen einer Darstellung der Geschichte des buddhistischen Kanons,

die allerdings zur Zeit noch mit unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben dürfte, insofern die nordische Sanskritliteratur sowie die chinesischen und tibetischen Übersetzungen nur in geringem Umfange herangezogen werden könnten, und selbst unsere Kenntnis der Entwicklung der ceylonesischen Kirche heute noch zu viele Lücken aufweist, als daß sich ein der Wirklichkeit einigermaßen entsprechendes Gesamtbild entwerfen ließe. Nur einen, allerdings besonders wichtigen Punkt möchte ich noch besonders erörtern, der für die Beurteilung des Buddhismus in seinem frühesten Stadium von Bedeutung zu sein scheint. Er betrifft die Frage, was man unter den Dhamma-palyāyāni der Bairatinschrift zu verstehen hat.

Während man früher diesen Ausdruck in sehr allgemeinem Sinne auffaßte — Burnouf übersetzte ihn mit „les sujets qu'embrasse la loi", Kern mit „religious works"[1] —, neigt man in jüngster Zeit mehr und mehr dazu, unter ihnen kurze Abschnitte der heiligen Texte zu verstehen, und man hat von diesem Gesichtspunkte aus in dem Tripiṭaka solche Stellen ausfindig zu machen gesucht, welche sich etwa mit jenen in Parallele setzen ließen. Diese Auffassung wird u. a. von Rhys Davids vertreten, der den Ausdruck Dhammapalyāyāni durch „Stellen des Gesetzes" wiedergibt[2], dann überhaupt von den Anhängern der pālistischen Richtung, wie Edm. Hardy, der ihn mit „Lehrstücke" übersetzt[3] und auch sonst in seiner Interpretation sich enge an Rhys anschließt. Wenn nun diese modernste Auffassung richtig wäre, so müßte es natürlich von vornherein sehr bedenklich erscheinen, die Upatisa-pasine mit einem umfangreicheren Text wie der Dhammasaṅgaṇi zu identifizieren.

Sie scheint mir aber eben nicht stichhaltig zu sein. Auf den Ausdruck dhammapalyāyāni (sansk. dharmaparyāyāni) möchte ich weniger Gewicht legen, da derselbe tatsächlich bei unserer mangelhaften Kenntnis der damals beliebten religiösen Literatur keine bestimmten Anhaltspunkte zu geben scheint. Vielleicht hat Minayeff recht, der auf Grund seines sonstigen Gebrauches (z. B. Mahāvyut-

[1] Die Übersetzungen von Wilson, Burnouf, Kern finden sich in dem Corpus Inscriptionum etc. von Cunningham I, p. 131, diejenige von Weber in den Ind. Stud. III, p. 172, von Senart in „Les inscriptions de Piyadasi" T. II, 1886, und Journ. As. 8 sér. III, p. 488.

[2] „Der Buddhismus", übers. von Pfungst, p. 231.

[3] E. Hardy, König Açoka, 1902 (Weltgesch. in Charakterbildern), p. 58.

patti § 60 [St. Petersb. Ac. 1887]) annehmen möchte „que dharmaparyāya signifie des expressions synonymes dans les livres de la loi et dans un sens dérivé, une matière à examen, une étude, une exposition de la loi" — das alles würde zu der Dhammasaṅgaṇi passen. Entscheidender ist aber meines Erachtens, daß jene Schriften „pamiyāye diseyā", mit anderen Worten „maßgebende Lehren" genannt werden[1]: ich denke, diese Ausdrucksweise muß uns schon abhalten, sie mit Piṭakastellen geringen Umfanges auf die gleiche Linie zu stellen. Die Versuche, die Upatisa-pasine im Pālikanon wiederzufinden — die Stelle Vinaya I p. 39—41 ist von Rhys Davids selbst, der sie mit jenen in Beziehung bringen möchte, mit einem Fragezeichen versehen, und ebenso unwahrscheinlich ist die von Oldenberg, Buddh. Studien (Z. D. M. G. LII), p. 636, versuchte Identifikation mit der Frage der Sāriputta an Assaji —, sind nun entschieden mißglückt. Minayeff gibt zu, daß aus jenem Titel keine Aufklärung über den Inhalt des fraglichen Lehrbuches geschöpft werden kann, und daß man auch in dem Kanon keine Schrift unter dem Namen „Fragen des Upatishya" kennt: da liegt es doch sehr nahe, diese Fragen zunächst mit dem Dharmaskandha des Çāriputra, dem vierten Abhidharmawerk nach der Liste des Yaçomitra (A. K. V. f. 6b), in Zusammenhang zu bringen und dann in Anbetracht des Umstandes, daß die Pālibezeichnungen Dhammasaṅgaṇi und Dhammasaṅgaha ganz zweifellos jüngeren Datums sind, die naheliegende Konsequenz zu ziehen, daß es sich hier überall um ein und dasselbe Abhidharmawerk handelte, das zur Zeit Açokas wohl überhaupt noch keinen eigentlichen Titel hatte, von dem man aber wußte, daß es von einem gewissen Upatishya herrührte, und hinsichtlich dessen kein Zweifel bestehen konnte, wenn von „Fragen des Upatishya" die Rede war. Hieraus würde also hervorgehen, daß die Dhammasaṅgaṇi schon zur Zeit Açokas in hohem Ansehen stand, nach Dīpavaṃsa V. 3 könnte man sogar versucht sein, sie mit dem angeblich unmittelbar nach Buddhas Tode von Kāçyapa im Verein mit 500 Arahats abgefaßten „Dhammasaṅgaha" zu identifizieren, jedenfalls erscheint aber in Anbetracht der allgemeinen Glaubwürdigkeit des Dīpavaṃsa hinsichtlich der in die Regierungszeit Açokas fallenden Ereignisse die Angabe VII. 43, daß Moggaliputta nach der Abfassung des Kathāvatthu seinen Schüler

[1] „hamiyāye diseyaṃ" (Senart l. c. II. 198) beruht auf falscher Lesung. Vgl. das Faksimile der Inschrift Journ. As. 8. sér. IX. 498.

Mahinda (sansk. Mahendra), Açokas Sohn, in den fünf Nikāyas und den sieben Lehrbüchern (scil. des Abhidhamma) unterrichtet habe, durchaus plausibel.[1] Wir sehen also, daß schon um 241 v. Chr., dem Jahre des Konziles von Pāṭaliputra[2], der Abhidharmakanon abgeschlossen war, indem die Lehre mit dem durchaus polemischen Kathāvatthu auch nach außen hin und gegenüber den sektarischen Bestrebungen, die das dritte Konzil veranlaßt hatten, ihre feste Begrenzung erhielt. Auch dürfte es kaum zweifelhaft sein, daß es wesentlich dieselben Abhidharmawerke sind, die dem während Kanishkas Regierung unter Vasumitras Vorsitz etwa 100 n. Chr.[3] abgehaltenen nördlichen Konzile vorlagen. Nur das Kathāvatthu dürfte insofern eine Ausnahme bilden, als es durch eine ähnliche apologetische Abhandlung, die den im übrigen durchaus entsprechenden Titel Saṅgīti-paryāya erhielt und als deren Verfasser Vasumitra galt[4], verdrängt wurde. Und daß seit Kanishka keine Änderungen in der Hīnayāna-Rezension des Abhidharma vorgenommen worden sind, kann man mit Kern[5] nur für wahrscheinlich halten. —

Nachdem wir in den vorangehenden Untersuchungen die Chronologie des Abhidharma allgemein erörtert haben und zu dem Resultate gelangt sind, daß der definitive Abschluß desselben etwa um die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen ist, daß aber einer bedeutend früheren Entstehung der zugehörigen Texte, mit Ausnahme des Kathāvatthu, keine ernstlichen Bedenken im Wege stehen, zumal, da sie nach Dīpavaṃsa (V. 37) schon zur Zeit des zweiten Konzils bestanden haben müßten — sie werden an der angegebenen Stelle unter der Bezeichnung „abhidhammappakaraṇam“ zusammengefaßt — können wir uns der wichtigeren Aufgabe zuwenden: der Erörterung der Frage, inwiefern der älteste Abhidharma, der im Pālikanon erhalten ist, dem Begriffe eines systematischen Lehrgebäudes entspricht.

Um dieser Erörterung die notwendige Grundlage zu geben, fragen wir uns zunächst: Welcher Art waren denn die Anschauungen, welche zu einem inneren Ganzen zusammengeschlossen werden sollten? Die

[1] Nikāye pañca vâcesi satta c'eva pakaraṇe.

[2] E. Hardy, Indische Religionsgeschichte, 1898. S. 79.

[3] Kern, Buddhism., übers. Jac. II, 449.

[4] Nach Bu—ston und anderen; siehe Tāranātha, Gesch. des Buddh., p. 296, Anm. Schiefners.

[5] Buddhism. II, p. 455.

Antwort hierauf haben wir schon angedeutet: sie waren an und für sich nichts weniger als systematisch, sie waren eher systemfeindlich, denn gerade dasjenige, was nach unseren modernen Begriffen für eine Weltanschauung wesentlich ist, daß sie nämlich das Reale, die Wirklichkeit zu erklären sucht, stand durchaus außerhalb des Interesses Buddhas. Wir haben diese eigentümliche Stellungnahme zu dem Problem des Daseins aus der wesentlich ethischen Tendenz seiner Lehre zu deuten gesucht; vielleicht ist der Begriff des Ethischen nicht einmal zutreffend, wir würden wohl besser „praktisch" sagen, um auch nur den Schein zu vermeiden, als ob das Verhältnis des Menschen zu anderen Menschen, dieses fundamentum relationis der Ethik, irgendwie für Buddha ernstlich in Betracht gekommen wäre; aber „praktisch" war es jedenfalls, indem auf das „rechte Tun" alles ankam. Das Theoretische trat so sehr gegen das Praktische zurück, daß eine absolute Indifferenz gegenüber allem Theoretischen die hervorstechendste Signatur des echten Buddhismus bildet.

Diese Gleichgültigkeit äußerte sich schon in der Stellungnahme Buddhas zu dem Grundproblem aller Philosophie, der Frage nach der Realität der Außenwelt. Vielfach hat man geglaubt, den Buddhismus als eine idealistische Weltanschauung κατ' ἐξοχήν betrachten zu sollen, namentlich solange die ursprünglicheren und zuverlässigeren Pāliquellen nicht erschlossen waren. Der spätere Buddhismus hat es zwar zu solchen idealistischen Systemen gebracht, für einzelne Schulen desselben war der erkenntnistheoretische Idealismus sogar das ausschlaggebende Prinzip, neben welchem sich allerdings in anderen zähe der Bāhyavāda, die Lehre von der Realität der Außenwelt, behauptete — dem ursprünglichen Buddhismus war aber jedenfalls der subjektive Idealismus, wie wir ihn heutzutage verstehen, fremd.

Dieses leuchtet daraus ein, daß, wie wir anzunehmen allen Grund haben, die Betrachtung der Außenwelt sich damals noch nicht aus jenem naiven Anfangsstadium herausdifferenziert hatte, welches bei den philosophierenden Individuen sowohl wie bei den durch das Band einer gemeinsamen Geschichte und Kultur vereinten Nationen der weiteren Entwicklung zugrunde liegt. Jenes Verhältnis liegt noch klar in denjenigen Literaturerzeugnissen vor, die wir gleichzeitig, vielleicht auch etwas früher als den Buddhismus anzusetzen haben: die älteren Upanishaden, das 12. Buch des Mahābhārata, das Gesetzbuch des Manu. Überall finden wir hier die gleiche naive Vorstellung

maßgebend: die Erscheinungswelt ist noch von jener handgreiflichen Realität, die überall dort den Dingen zugesprochen wird, wo das Denken sich noch nicht zu dem Bewußtsein hindurchgerungen hat, daß sie nur ein subjektives Erzeugnis der Vorstellung sind. Der Unterschied des reellen und ideellen Seins ist noch nicht deutlich geworden, man hat vielleicht gelegentlich das unbestimmte Gefühl, daß die transzendente Realität doch nicht so ganz über jeden Zweifel erhaben sei, aber das Wirklichkeitsgefühl ist zu stark, ist noch zu wenig von des Gedankens Blässe angekränkelt, als daß gegenüber den frischen, lebensvollen Eindrücken der Sinne der Gedanke, daß die Welt auch nur Vorstellung sein könne, sich nachhaltigere Geltung verschaffte und zu einer erkenntnistheoretisch idealistischen Weltanschauung konkreszierte.

Dieses Verhältnis geht auch deutlich aus dem Ausdrucke hervor, mit dem man die reale Welt belegte: nāma-rūpa, Name und Form. Schon in dem Rigveda finden wir beide Begriffe in enger Verbindung, in dem Çatapatha-Brāhmaṇa werden sie als die beiden Kategorien aufgeführt, in welche das reale Sein zerfällt (z. B. 14, 4, 2, 15. 11, 2, 3, 6), und je weiter wir in der philosophischen Literatur vorwärts schreiten, desto mehr häufen sich die Belege für jenes Hendiadyoin, welches in der späteren systematischen Philosophie, besonders im Vedānta, zum stehenden Terminus für die Erscheinungswelt wurde, sofern man von der rein erkenntnistheoretischen Beziehung absieht, die diesem Begriffe innewohnt. „Der Raum wahrlich ist der Entfalter von Name und Form“ (Chānd. 8, 14).[1] „So gelangt der Weise, von Name und Form (d. h. von der Welt) erlöst, zu dem höchsten Purusha, dem göttlichen.“[2] Die Gleichsetzung des Realen mit „Name und Form“ läßt sich auch recht wohl verstehen, wenn man in Betracht zieht, daß man es hier mit einem ersten Versuch zu tun hat, die Kategorien des Seienden festzustellen. Daß dieser Versuch, von dem Standpunkt unserer modernen Kategorienlehre aus betrachtet, nicht als gelungen bezeichnet werden kann, beweist nichts gegen die Tatsache, daß für den naiven Menschen keine Begriffe besser das in der objektiven Sphäre ausgebreitete Sein charakterisieren, als die der

[1] ākaço vai nāma nāmarūpayor nirvahitā; ähnl. Ch. 6. 3. 2, 3.

[2] Muṇḍ 3. 2. 8: tathā vidvān nāmarūpād vimuktaḥ parāt paraṃ purusham upaiti divyam. Vgl. die ähnlichen Stellen Praçna-Up. VI, 5, und Bṛhad. Up. I, 6.

Form oder Gestalt und die des Namens oder Begriffs. Erkenntnistheoretisch betrachtet, erweisen sie sich als naive Produkte einer noch natürlichen und ungekünstelten Weltanschauung, aber als unhaltbar, wenn man sie an dem Maßstabe der logischen Analyse beurteilt. Mit Form (rūpa) glaubte man unmittelbar das Transzendente, real Ausgedehnte zu treffen, ohne daran zu denken, daß Form etwas rein Bewußtseinsmäßiges oder Ideelles sein könnte[1]; unter „Namen" verstand man eine reale Eigenschaft der Dinge und meinte man ihre begriffliche Wesenheit zum Ausdruck zu bringen, ohne sich dessen bewußt zu werden, daß Name und Begriff doch nicht den Dingen selbst innewohnen, sondern, daß sie ihnen von einem vorstellenden Bewußtsein zugeteilt sind. Aber jedenfalls stieß man sich an diesen Schwierigkeiten nicht weiter, indem Auffassung und kritisches Verständnis noch nicht soweit vorgeschritten waren, um sie auch nur zu empfinden.

Wenden wir uns jetzt zu den buddhistischen Texten des Sutta-Piṭaka, in denen sich der kulturelle Zustand des indischen Volkes im sechsten Jahrhundert v. Chr. mit so lebhaften und natürlichen Farben spiegelt, so finden wir auch in diesen im allgemeinen die gleiche Auffassung vor: die Vorstellung des Realen als eines Ineinander von Name und Form. Und doch in einer ganz neuen und eigenartigen Beziehung, die uns wie ein Wendepunkt in der Entwicklung der indischen Spekulation entgegentritt. Dieser Wendepunkt wird bezeichnet durch die Besinnung auf die Bewußtseinsimmanenz der empirischen Realität, und wenn diese Einsicht auch nicht ohne weiteres zu dem vollen Bewußtsein über die immense Tragweite dieses Schrittes führte, so war sie doch sicher das entscheidendste Ereignis in den Geisteskämpfen jener bewegten Zeit, von denen die Gespräche und Reden Buddhas Zeugnis ablegen.

Wir werden diese Beziehungen späterhin in ausführlicherem Zusammenhange zu erörtern haben, indessen muß schon hier zur Erläuterung des Gesagten bemerkt werden, daß uns den Schlüssel zum Verständnis des angedeuteten Umschlags in den Idealismus der pra-

[1] Vgl. indessen Çatapatha-brāhmaṇa 11. 2. 3. 6: mano vai rūpam „Eine Vorstellung wahrlich ist die Form", und entsprechend vāg vai nāma „Ein Wort wahrlich ist der Name". — Man fühlt hier deutlich hindurch, wie der Begriff des Idealismus gärte, ohne daß es gelang, zu einer deutlichen Erkenntnis der Tragweite des Problems durchzudringen.

tītya-samutpāda, d. i. die zwölfgliedrige Kette der Bedingungen, an die Hand gibt. Theoretisieren lag, wie wir gesehen haben, Buddha durchaus fern. Auch der pratītya-samutpāda darf nicht so aufgefaßt werden, als ob er eine transzendentale Erklärung für irgend etwas abgeben sollte. Er war vielmehr nur eine Formel, eine Aufzählung der Faktoren, welche das Leiden (duḥkha), dieses Grundprinzip des Daseins, hervorrufen, und hatte den Zweck, zu ermöglichen, durch die Beseitigung der verursachenden und mitbedingenden Mittelglieder und schließlich des Anfangsgliedes, nämlich des Nichtwissens (avidyā), von welchem der ganze Prozeß abhängt, die Erlösung von der Unseligkeit zu erreichen. Man sieht: selbst wo das Gebiet des Metaphysischen noch am ehesten gestreift wird, handelt es sich um etwas hervorragend Praktisches, und dieses so eminent Rationelle tritt an dem Anfang wie dem Ende der Reihe besonders klar hervor. Endzweck ist die Aufhebung des Leidens, Mittel ist das Wissen von der unseligen Beschaffenheit des Daseins und von dem Wege zur Erlösung; Ursache des Leides ist die mangelhafte Einsicht in das Elend dieser Welt, Folge dieser Unkenntnis ist das Leid. Diese doch wesentlich axiologischen Begriffe sind die Angelpunkte der buddhistischen Theorien über Welt und Dasein: ich denke, einen schlagenderen Nachweis des praktischen Charakters des ursprünglichen Buddhismus wird man nicht wohl verlangen können.

So viel nun aber diese Reihe hinsichtlich der Beziehungen zwischen den einzelnen Gliedern, vom logischen Gesichtspunkt aus betrachtet, zu wünschen übrig läßt — besonders Oldenberg hat sich um die Darlegung der hier zum Ausdruck kommenden ungeschulten Denkweise verdient gemacht[1] —, so enthält sie doch wertvolle, an anderer Stelle genauer zu erörternde Aufschlüsse darüber, wie sich Buddha das Verhältnis des Bewußtseins (vijñāna) zu der realen Welt (nāma-rūpa) vorstellte. Denn ohne Zweifel bedeutet in diesem Zusammenhange nāma-rūpa die sinnlich wahrnehmbare Welt. Der Ausdruck ist, wie wir gesehen haben, Stammgut des indischen Denkens und braucht nicht einmal, wie Oldenberg (l. c.[3], p. 259, Anm. 2) und Kern (Buddhismus I, 432) annehmen, aus der älteren brahmanischen Spekulation übernommen zu sein, da er sich in der damaligen Literatur in ihrer ganzen Breite gleichmäßig konstatieren läßt. Ein-

[1] Oldenberg, Buddha[1], 213 ff.

zelne Belege aus früherer Zeit wurden schon angeführt; aber auch späterhin hat er die Bedeutung des prapañca oder des phänomenalen Seins nicht verloren. Zumal in Çaṅkaras Çārīraka-bhāshya findet er häufige Verwendung in der Polemik gegen die unbewußte Weltursache der Sāṅkhyas. Daran ändern auch gewisse Bedeutungsschwankungen nichts, wenn z. B. nāma-rūpa die kosmogonische Idee, sei es in ihrem Zustande vor der Schöpfung (avyākṛtam), sei es nach derselben (vyākṛtam), bezeichnet[1]. Daß auch in der Pāli-Literatur der Ausdruck nāma-rūpa als gleichbedeutend mit papañca (z. B. Sutta Nipāta 95, Dhammapadam 221, 367[2]) verwendet wird, kann nur als Bestätigung unserer Deutung desselben innerhalb der Kausalitätsreihe dienen. Wenn also leichte Variationen in der Bedeutung des Kompositums vorkommen mögen, so liegt doch immer die Vorstellung des Gegenständlichen und anschaulich Wahrnehmbaren zugrunde, und jedenfalls bedürfte es eines genaueren Nachweises für die Richtigkeit derjenigen Bedeutungen, welche verschiedene europäische Gelehrten in das nāma-rūpa des pratītya-samutpāda hineingelegt haben. Es handelt sich aber hier um eine Frage, die für die Beurteilung des Buddhismus von prinzipieller Bedeutung ist, und dieser Umstand mag es entschuldigen, wenn wir etwas eingehender bei ihr verweilen, als sie es an und für sich beanspruchen könnte. Eine ausführlichere kritische Auseinandersetzung mit den gegenüberstehenden Auffassungen des nāma-rūpa erscheint um so notwendiger, als dieselben letzten Endes auf indische Quellen zurückzuführen sind und in diesen einen gewissen Rückhalt haben.

Um diesen Umstand in seiner ganzen Tragweite zu würdigen, muß man in Betracht ziehen, daß Colebrooke, dessen Aufsatz über den Buddhismus[3] lange Zeit als einzige Darstellung gelten konnte, welche auf unmittelbarer Kenntnis indischer Texte basierte und daher ein in

[1] Ved. S. Bh. I. 4. 15, p. 376 der Kalk. Ausg.

[2] Der der Kalkuttaer Textausgabe (1899) beigefügte Kommentar des Buddhaghosa deutet „nāma-rūpa“ als das Erzeugnis der fünf khandhas, indem er vedanā, saññā, saṅkhārā, viññāna unter nāma subsumiert — durchaus in Übereinstimmung mit unserer Auffassung dieses Begriffs.

[3] Unter der Überschrift „Essay on the philosophy of the Hindus“ in den Transactions of the Roy. Asiat. Society, Vol. I, zuerst erschienen, abgedruckt in den Miscellaneous Essays (Lond. 1837) und Essays on the religion and philosophy of the Hindus. New ed. Lond. 1858.

mancher Hinsicht berechtigtes Ansehen genoß, doch aus verhältnismäßig trüber Quelle schöpfte. Er kannte nämlich weder diejenigen Schriften, welche für uns den ursprünglichen Buddhismus repräsentieren, nämlich den Pālikanon, noch die nepalesischen Sanskrithandschriften, die durch Hodgson ans Licht gezogen wurden und dank der sachkundigen und scharfsinnigen Bearbeitung durch Burnouf in kurzer Zeit eine völlige Umwälzung in den okzidentalischen Ansichten über das, was Buddhismus ist und mit ihm zusammenhängt, herbeigeführt haben. Diejenigen Texte aber, die Colebrooke für seine Darstellung des Buddhismus zur Verfügung standen, waren der Kommentar des Çaṅkara zu den Sūtren des Bādarāyaṇa nebst einigen Glossen zu demselben; der Abschnitt über den Buddhismus umfaßt hier die Sūtren II, 2, 18—32 (S. 546—581 der Kalk. Ausg. 1863).

Es ist nun allerdings nicht so ganz leicht zu sagen, um welche Zeit das den Namen Çaṅkaras führende Vedānta-sūtra-bhāshya entstanden ist; aber wir werden dasselbe doch frühestens gegen Ende des achten Jahrhunderts anzusetzen haben[1], mithin etwa 1300 Jahre

---

[1] Da der Name Çaṅkara offenbar nicht eine einzelne Persönlichkeit bezeichnete, sondern eine Schule, dürfte es sich empfehlen, die chronologische Folge der ihm zugeschriebenen Bücher unabhängig von dem Versuche, die Lebenszeit des doch durchaus legendären Çaṅkara festzustellen, zu eruieren. Diese Erörterung wird sich in der Hauptsache auf die innere Kritik der Texte stützen müssen, in dem Sinne etwa, wie K. T. Telang im Appendix zur Vorrede seiner Ausgabe des Mudrārākshasa (Bomb. 1884) durch Kombination einzelner in dem Çārīraka-Bhāshya enthaltener Daten zu einer Bestimmung der Abfassungszeit jenes Werkes zu gelangen suchte. Die Erscheinung, daß der Name eines Lehrers zur Kollektivbezeichnung für alle diejenigen wird, welche dieselben Anschauungen vertreten, begegnet auch sonst in Indien, so z. B. bei dem wohl ebenso mythischen Nāgārjuna, dem der weitaus größere Teil der älteren Mahāyānaliteratur zugeschrieben wird.

Hinsichtlich der Lebenszeit Çaṅkaras bemerkt Barth, Religions of India (1882), p. 88: „Çaṅkara Ācarya is generally placed in the 8th century; perhaps we must accept the ninth rather. The best accredited tradition represents him as born in the month of Mādhava (April—May) in 788 A. D.“ Vgl. ferner Ind.-Stud. XIV, p. 353. Ind. Antiqu. I. 361, VII. 282. Bis jetzt so gut wie unberücksichtigt gebieben sind die Angaben buddhistischer Schriftsteller wie des Tāranātha (Kap. XXVI, p. 172 ff., 180), sowie die von Hodgson (Essays, p. 48) und Wright (History of Nepaul, trsl. from the

nach Buddha — eine ganz gewaltige Zeitspanne, in der gar viel auf dem indischen Boden vor sich gegangen war, und nicht zum mindesten auf geistigem Gebiete eine Entwicklung sich vollzogen hatte, an deren Schlußpunkt den Trägern des intellektuellen Fortschritts das Verständnis für die älteren Zeitläufe und ihre treibenden Ideen ebenso verloren gegangen war, wie uns modernen Europäern die Fähigkeit, einen Plato oder selbst den uns doch noch recht nahestehenden Augustinus kongenial aufzufassen. Ich bestreite nicht, daß Çaṅkara und sogar noch Vācaspati Miçra, zu dessen Zeit der Buddhismus schon längst aufgehört hatte, ein Faktor des indischen Geisteslebens zu sein, unsere Kenntnis der buddhistischen Systeme, wie sie in jener späten Zeit bestanden haben, durch ihre mustergültige Darstellung außerordentlich fördern, aber jene Systeme hatten eben selbst den Anschluß an die Lehre des Gründers verloren, ähnlich wie — man gestatte auch hier eine okzidentalische Parallele — die mittelalterliche Theologie über die doch recht primitive Lehre Christi weit hinausschritt und so, ohne es zu wollen oder auch nur sich dessen bewußt zu werden, dessen persönliche Anschauungen aus den Augen verlor. Ich ziehe aber hieraus die Schlußfolgerung, daß die Wort- und Sacherklärungen der indischen Scholastiker, sofern es sich um altüberlieferte buddhistische Termini handelt, für uns nicht verbindlich sein können und jedenfalls hinter den Argumenten zurückzutreten haben, die wir aus dem Sprachgebrauch der vorchristlichen Zeit anderweitig ermitteln können.

Die spätindische Interpretation des buddhistischen nāma-rūpa bei Çaṅkara — derselbe beschränkt sich auf namentliche Angabe der zwölf Glieder des pratītya-samutpāda, deren fünftes nāma-rūpa ist — ergibt sich aber aus folgender Erläuterung Gōvinda Ānandas: „Nichtwissen“ besteht in der Vorstellung der Beharrlichkeit an dem (doch nur) Momentanen; aus ihm entstehen die saṃskārā (Gestaltungen), wie

---

Parbatiyā, p. 118f.) angezogenen nepalischen Überlieferungen. Nach dem von Wright übersetzten Text fällt Çaṅkaras Tätigkeit, soweit sie sich auf die Bekämpfung des Buddhismus bezog, in die Zeit des Rājā Brikhadevabarmā aus der Sūryabansī-Dynastie (p. 117). Takakusu, in seiner englischen Übersetzung von I-tsing, Record of the Buddh. Rel. (Oxf. 1896), nimmt mit Barth 788—820 als die Zeit von Çaṅkaras Wirksamkeit an. Siehe auch K. B. Pathak in den Transactions of the 9th international congress of Orientalists. London 1892, Vol. I, p. 214.

Leidenschaft, Feindschaft, Verblendung; aus ihnen das anfängliche Bewußtsein (vijñāna) des im Mutterleib Befindlichen; aus diesem ālayavijñāna (Selbstbewußtsein) die Vierheit der (den Embryo bildenden) Elemente, wie Erde u. s. w., und da diese in dem Namen ihren Grund (āçraya) haben, der Name (nāma); hieraus die zugleich helle und dunkle weißlichrote Farbe (rūpa), so daß also das Wort nāmarūpa den im Mutterleib befindlichen Embryo bezeichnet."[1]

Wenn wir mit Kern (Manual p. 48) dieser Deutung der ersten Glieder des Pratītya-samutpāda Glauben schenken dürften, so hätten wir es also mit einer Art von embryonaler Entwicklungsgeschichte zu tun, und diese „history of human life in twelve acts", wie sich Kern a. a. O. charakteristisch ausdrückt, steht in der Tat nicht allein; ähnliche Erklärungen finden sich auch bei den nördlichen Buddhisten, z. B. in dem nepalesischen Karmikasystem, von dem Hodgson (Essays, p. 79) berichtet, und in dem Suhṛl-lekha, dessen tibetische Fassung (Bçes pai phrin yig) von H. Wenzel in einer englischen Übersetzung mitgeteilt worden ist[2]; auch Colebrooke (Misc. Ess. I. 396) adoptierte die Auffassung des Govinda Ānanda[3]; Rhys Davids hat sogar in seinen American lectures on Buddhism 1896, p. 157, eine prinzipiell übereinstimmende Auffassung für den gesamten Buddhismus vertreten, wenn er nāma-rūpa in folgender Weise umschreibt: „he (sc. man) has now acquired a name and outward form, and has started on an earthly career as a man, endowed with self-consciousness and all the capacities of a sentient individual"; ähnlich Oldenberg, der in seinem „Buddha" (3. Aufl. 1897, p. 257) nāma-rūpa mit „Name und Körperlichkeit" übersetzt[4]; auch Burnouf vertritt, wohl unter dem

[1] Gov. Ān. zu Çaṅk. Ved. Bh. II, 2, 19 (p. 549): kshaṇikeshu sthiratva-buddhir avidyā, tato rāga-dvesha-mohāḥ saṃskārā bhavanti, tebhyo garbhasthasyādyaṃ vijñānam utpadyate, tasmāc cā 'layavijnānāt pṛthivyādicatushṭayaṃ, nāmāśrayatvān nāma bhavati | tato rūpaṃ sitāsitātmakaṃ çukraçoṇitaṃ nishpadyate, garbhastha-kalala-budbudāvasthā nāmarūpaçabdārtha iti nishkarshaḥ | etc.

[2] Journal of the Pāli Text Society 1886.

[3] Vgl. Burnouf, Introd., p. 501.

[4] In einer ausführlicheren Anmerkung (p. 259, Anm. 2) hat O. diese seine Auffassung neuerdings zu rechtfertigen gesucht, nachdem er schon in der ersten Auflage seines Werkes ihr eine eingehende Darlegung hatte zuteil werden lassen (p. 233, Anm. 2, p. 449 ff.). Oldenberg nimmt an,

Eindruck von Hodgsons Mitteilungen über die vier neu-nepalesischen Systeme, eine ähnliche Auffassung[1]; ebenso Spence Hardy (Manual of Buddhism[2], 1880, p. 448), der im Anschluß an Gogerleys Übersetzungen aus dem Saṃyutta Nikāya (Ceylon Friend, Apr. 1839) nāma-rūpa mit „body and mind" wiedergibt — eine ähnlich unzulängliche Übersetzung wie die von Klaproth nach chinesischen Quellen „le nom et le titre" (l. c., p. 450).

Nun sind alle diese Auffassungen weit entfernt, in sich und unter sich übereinzustimmen, und es wäre leicht, zu zeigen, daß sie widerspruchsvoll sind, da die Beziehung von nāma-rūpa einerseits zum vijñāna (Bewußtsein), andererseits zum shaḍāyatana (Sinnesgebiet) durch keine der vorgetragenen Interpretationen auch nur einigermaßen befriedigend erklärt wird. Immerhin bleibt zu berücksichtigen, daß das Mißverständnis schon auf seiten der Inder vor-

daß der Doppelbegriff nāma-rūpa aus der älteren Spekulation übernommen ist, aber gerade dieser Umstand würde gegen O.s Deutung sprechen, indem die ältere ebenso wie die jüngere Literatur nāma-rūpa im Sinne des prapañca oder der Erscheinungswelt verwendet. Auch die von O. zitierte Erörterung des pratītya-samutpāda im Mahānidāna-sutta (Grimblot, p. 245 ff.) spricht nicht ohne weiteres für jene Interpretation. Hier wird das nāma-rūpa von dem viññānam in der Weise als abhängig dargestellt, daß, wenn nicht das Bewußtsein in den Mutterleib sich hineinsenkte (okkamissatha), dann auch Name und Form nicht entstehen könne (samucchissatha). Die hier zugrunde liegende Anschauung ist aber doch wohl die, daß die phänomenale Welt für jedes einzelne Individuum durch das Bewußtsein bedingt, und die Möglichkeit ihrer Erscheinung davon abhängig ist, ob zu einem Bewußtsein in dem Organismus a priori eine Prädisposition geschaffen wird. Nur dieses aber soll durch den allerdings etwas verfänglichen Passus ausgedrückt werden.

[1] Burnouf, l. c. „Il n'est pas douteux qu'il ne s'agisse ici du nom et de la forme d'un sujet idéal ou archetype, comme le disent les textes allégués par M. Hodgson . . . . Le Nāmarūpa représente donc ce qu'il y a de plus extérieur dans l'individualité; mais je le répète, cette individualité est celle de l'être idéal, type de l'être réel qui ne se montre extérieurement qu'à l'instant de la conception. Le nom et la forme, ou le signe extérieur de l'individualité, ont pour cause la connaissance."

Es bedarf wohl keiner besonderen Darlegung, daß die hier vertretene Auffassung einer besonderen idealen Individualität neben der sich im Augenblick der Zeugung entwickelnden realen absolut unbuddhistisch ist.

Vgl. auch Burnouf, Lotus de la bonne loi. App. IV, p. 515.

lag, indem man in der spät-scholastischen Periode die Fühlung mit der alt-buddhistischen Denkweise verloren hatte und so genötigt war, das, was man nicht mehr verstand, so gut wie möglich sich zurechtzulegen — daß die Aufgabe nicht gelingen konnte, daran war wahrlich nicht ein Mangel an Scharfsinn schuld, eher möchte man annehmen, daß die Logik zu subtil geworden war, um der alten, doch recht unlogischen Formel des pratītya-samutpāda etwas anderes als Widersinn abzugewinnen.

Indem wir uns jetzt anschicken, in die Kritik der von Govinda Ānanda vertretenen, von Colebrooke den europäischen Gelehrten übermittelten Anschauung über das nāma-rūpa einzutreten, müssen wir uns zunächst darüber klar zu werden suchen, wie Govinda Ānanda zu seiner eigentümlichen Auffassung des „bedingungsweisen Entstehens" gekommen ist. Daß wir es mit einer rein persönlichen Ansicht zu tun hätten, wäre möglich, ist aber deshalb nicht recht wahrscheinlich, weil Govinda Ānanda doch vielfach eine Beherrschung des Stoffes und eine Kenntnis der polemischen Literatur verrät, die er sich nur durch ein gründliches Studium derselben erworben haben kann. Sein Kommentar zu dem Abschnitt über den Buddhismus enthält indessen nur sehr wenige positive Anhaltspunkte über die von ihm benützten Texte, vielleicht nur einen, der wirklich von Bedeutung ist. Zu Çaṅkaras Bhāshya von II, 2, 28 (Kalk. ed., p. 566) führt er nämlich eine Stelle aus Dharmakīrtis Bodhacittavivaraṇa an: deçanā lokanāthānāṃ sattvāçayavaçānugā iti. Man könnte zunächst daran denken, daß Govinda Ānanda jene Glosse zum Bodhacitta gekannt hätte. Das ist aber von vornherein deshalb unwahrscheinlich, weil dies das einzige Zitat aus einem buddhistischen Schriftsteller ist, das sich überhaupt bei ihm vorfindet. Und dieser Zweifel wird dadurch bestärkt, daß dieselbe Zeile sowohl an der genau entsprechenden Stelle der Bhāmatī des Vācaspati Miçra (ed. Bibl. Ind. Benares 1880, p. 414) als in dem Sarva-darçana-saṅgraha des Mādhava Ācārya (ed. Bibl. Ind. Kalk. 1858, p. 23) zitiert wird. Da liegt es denn nahe, anzunehmen, daß eines dieser zwei Werke — Govinda Ānanda hat sie vielleicht beide gekannt — ihm jenes Zitat, das überdies durch die Weglassung des in der Bhāmatī und dem Sarva-darçana-saṅgraha beibehaltenen zweiten Halbçloka verstümmelt erscheint, übermittelt hat. Wir dürfen wohl annehmen, daß Govinda Ānanda überhaupt keinen echt buddhistischen Text kannte, da zu seiner Zeit

der Buddhismus in Indien längst erloschen war und Handschriften buddhistischer Texte dort damals schon ebenso selten gewesen sein mögen, wie sie es heute sind.

Um also die Quelle der nach unserer Ansicht irrigen Auffassung von nāma-rūpa ausfindig zu machen, sehen wir uns veranlaßt, hinter Govinda Ānanda zurückzugehen, und zwar zunächst auf Mādhava Ācārya, der im 14. Jahrhundert lebte[1], und auf Vācaspati Miçra, den Verfasser der Bhāmatī.[2]

Das Sarva-darçana-saṅgraha bietet nun überhaupt nichts, was auf das nāma-rūpa des pratītya-samutpāda Bezug hätte. Nur insofern geschieht der zwölfgliedrigen Kette Erwähnung, als eine ausführliche und durch den Vergleich mit dem Entstehen und Wachstum von Samen, Keim, Schaft, Blüten u. s. w. einer Pflanze unterstützte Erläuterung des Abhängigkeitsverhältnisses der Kausalitätsglieder voneinander gegeben wird. Die vielen Zitate wären geeignet, uns über verschiedene literarische Erscheinungen aufzuklären, wenn die Titel der Werke oder die Namen ihrer Verfasser angegeben wären; leider ist dies nur in geringem Umfange der Fall. Das Bodhacittavivaraṇam, von dem, wie wir erwähnten, auch Govinda Ānanda einen halben Çloka zitierte, hat Mādhava Ācārya ohne Zweifel vorgelegen; aber es scheint auch das einzige buddhistische Werk gewesen zu sein, das er kannte, indem alle übrigen buddhistischen Zitate offenbar aus brahmanischen Literaturwerken herstammen, so namentlich auch diejenigen aus dem Laṅkāvatāra[3], aus Jñāna-çrī (p. 12) und Dharmakīrti (p. 15). Die Erwähnung des Praçastapāda (p. 13) deutet darauf

---

[1] Garbe, Die Sāṅkhya-Philosophie, 1894, p. 70.

[2] Die Lebenszeit Vācaspati Miçras ist sehr verschieden bestimmt worden. Cowell suchte in der Vorrede seiner Ausgabe der Kusumāñjali (Kalk. 1864) zu beweisen, daß V. M. im 10. Jahrhundert gelebt habe, was aber aus dem Grunde ausgeschlossen ist, weil er das Rājavartikam des Königs Bhoja, der 993 n. Chr. regierte, zitiert*). K. B. Pathak setzt V. M. ins 11. Jahrh. an (ebd. vol. XIII. 1891, p. 90); A. Barth (Bull. des Rel. de l'Inde 1893, p. 271) „fin du XI^e ou commencement du XII^e siècle"; R. Garbe (l. c. p. 61) ins erste Drittel des zwölften Jahrhunderts.

[3] Der Text der Ausgabe der Bibl. Ind. Kalk. 1858, p. 14, bietet irrtümlich alaṅkāravāra.

*) M. R. Bodas in Journ. Bomb. Br. As. Soc. XIX, 1895/97, p. 337.

hin, daß auch die Polemik der Vaiçeshikas gegen die Bauddhas dem Verfasser der Sarva-darçana-saṅgraha nicht unbekannt war. Ich möchte indessen doch vermuten, daß die Hauptquelle des Mādhava die Schriften des Vācaspati Miçra, vor allem dessen Bhāmatī, gewesen seien. Einzelne wörtliche Übereinstimmungen, wie z. B. hinsichtlich der Erklärung des pratītya-samutpāda (S. D. S., p. 21 ff.; Bhām., p. 417) sind zu auffallend, als daß man die betreffenden Stellen nicht in engere Beziehung zueinander bringen möchte.

Die Beziehung von vijñāna und nāma-rūpa wird nun in der Bhāmatī (p. 420) in folgender Weise erläutert: „Die die Dinge zum Gegenstand habende Vorstellung ist das Bewußtsein; aus dem Bewußtsein [entstehen die] vier formhaften Abhängigkeitsgruppen, denn in Abhängigkeit von ihnen entfaltet sich die Form. Dieses zur Einheit zusammengefaßt wird als «Name und Form» bezeichnet."[1] Suchen wir diesen Passus, auf dessen Exegese wir uns hier nicht einzulassen brauchen, ebenfalls auf eine ältere Vorlage zurückzuführen, so finden wir diese anscheinend in einem buddhistischen Text, nämlich der von L. de la Vallée-Poussin in seiner Arbeit „Bouddhisme. Études et matériaux" (Mém. cour. des sav. étrang. Brux. 1898, vol. LV), p. 234 ff., herausgegebenen Bodhicaryāvatāra-ṭīkā, Buch IX, sūtra 142. Auch hier möge zunächst auf die wörtliche Übereinstimmung einzelner Stellen mit den entsprechenden der Bhāmatī hingewiesen werden, um die Beziehung der beiden Texte zueinander ins Licht zu setzen. Bemerkt muß werden, daß nach der Angabe von Haraprasād Çāstri (Notices of Sanskrit manuscripts, publ. under orders of the Government of Bengal, vol. XI, p. 7) der Schreiber der im Jahre 1078 gefertigten Kopie ein Schüler des Verfassers jenes Kommentars, Prajñākara Çrījñāna, gewesen sein dürfte, und daß Prajñākara Zeitgenosse und sehr wahrscheinlich Schüler von Dīpaṅkara Çrījñāna, der auch Atīça genannt wurde und den Mahāyāna im Jahre 1066 nach Tibet einführte, gewesen ist.[2] Aus dieser anscheinend glaubwürdigen Berechnung würde hervorgehen, daß der vor-

[1] Vastuvishayā vijñaptir vijñānam, vijñānāc catvāro rūpiṇa upādānaskandhās, tannāma tānyupādāya rūpam abhinirvartate | tadaikadhyam abhisaṅkshipya nāmarūpaṃ nirucyate |.

[2] La Vallée-Poussin, p. 233, der hinsichtlich des Atīça auf die Arbeiten von Bābū Çarat Candra Dās und die Bemerkungen von Barth, Bulletins 1894, p. 25, verweist.

liegende umfangreiche buddhistische Kommentar jedenfalls vor der Bhāmatī entstanden ist.

Die bezügliche Parallelstelle findet sich nun Bhāmatī, p. 417 (zu II, 2, 19), und Bodhicaryāvatāra-ṭīkā, p. 369. Sie hat in der ersteren folgenden Wortlaut, von dem derjenige des anderen Textes nur in den wenigen unten angemerkten Lesarten abweicht:

„Atha punar ayaṃ pratītya-samutpādo dvābhyāṃ kāraṇābhyām bhavati[1], hetūpanibandhaḥ pratyayopanibandhaç ca | sa punar dvividhaḥ[2] | bāhya ādhyātmikaç ca | tatra bāhyasya pratītya-samutpādasya hetūpānibandhaḥ[3] | yad idaṃ bījād aṅkuro, 'ṅkurāt patraṃ, patrāt khāṇḍaṃ, khāṇḍān nālo, nālād garbho, garbhāc chūkaḥ, çūkāt pushpaṃ, pushpāt phalam iti | asati bīje 'ṅkuro na bhavati, yāvad asati pushpe phalaṃ na bhavati | sati tu bīje 'nkuro bhavati, yāvat pushpe sati phalam iti[4] | tatra bījasya naivaṃ bhavati jñānam[5] aham aṅkuraṃ nirvartayāmīti | ".

Die ganz geringfügigen Varianten sind wohl auf Nachlässigkeit der Kopisten zurückzuführen, und sind jedenfalls nicht hinreichend, zwischen Bhamatī und Bodhicaryāvatāra-ṭīkā eine innere Abhängigkeit in Frage zu stellen. Es kann nur zweifelhaft sein, ob es gerade die vorliegende Redaktion des buddhistischen Textes war, die Vācaspati Miçra vorlag, oder ob vielleicht beide gemeinsam auf ein drittes uns unbekanntes Werk zurückzuführen sind; letztere Hypothese ist indessen so unwahrscheinlich, daß sie nicht weiter berücksichtigt zu werden braucht. Wenn wir nun aber gerade den ausgeschriebenen kurzen Abschnitt in Betracht ziehen, stellt sich der buddhistische Text als der exaktere heraus; Vācaspati Miçra befand sich offenbar in der Lage, terminologische Schwierigkeiten zu mildern, und dieses Bestreben würde wohl auch die meisten Verschiedenheiten, die wir in den zwei Rezensionen des Passus über den pratītya-samutpāda konstatieren, erklären, wenn es überhaupt erforderlich wäre, nach einer besonderen Erklärung außer der angedeuteten durch Nachlässigkeit in der handschriftlichen Überlieferung zu suchen.

---

[1] utpadyate.

[2] so 'pi dvividho drashṭavyaḥ |.

[3] B. C. A. T. fügt katamaḥ ein.

[4] sati tu bīje' ṅkurasyābhinirvṛttir bhavati evaṃ yāvat pushpe sati phalasyābhinirvṛttir.

[5] jñānam fehlt.

Wenn also eine teilweise wörtliche Übereinstimmung der Bhāmatī mit der Tīkā zu dem Bodhicaryāvatāra zweifellos feststeht, so liegen doch auch gewisse Divergenzen der Auffassung u. a. auch über das nāma-rūpa vor, die eine eingehendere Darlegung erheischen. Der auf den ādhyātmika pratītyasamutpāda bezügliche Abschnitt findet sich zunächst in der B. C. A. T. in einem ganz anderen Zusammenhang, als man es nach der Bhāmatī erwartete, nämlich in dem Kommentar zu Sūtra 73, p. 310.

„Das von den Gestaltungen Abhängige heißt Bewußtsein (vijñāna), das von dem Bewußtsein Abhängige „Name und Form"; durch das Wachstum von Name und Form entstehen vermittelst der sechs Sinne (eig. Sinnesgebietstore) bewußte Handlungen . . . . . Aber der Bewußtseinssamen, die Menge der Handlungen zum Gegenstand habend, läßt das durch Begierde und Lust Zuströmende, durch Unwissenheit Entfaltete emporsprießen. Es erfolgt die Entwicklung des Sprosses von „Name und Form". Und dieser Sproß „Name und Form" ist nicht selbstgewirkt, nicht durch ein anderes gewirkt, nicht durch beides zusammen gewirkt, nicht durch einen persönlichen Gott (īçvara) geschaffen, nicht durch die Zeit zur Entwicklung gebracht, auch nicht abhängig von einer Ursache, noch ohne Ursache entstanden. Vielmehr erzeugt der Samen des Bewußtseins durch die Verbindung von Mutter und Vater, unter der Bedingung der richtigen Zeit, mit dem Lustgefühl behaftet, hie und da in dem Schoße der Mutter den Sproß von „Name und Form" . . . . . So ist die bedingte Abhängigkeit des inneren pratītya-samutpāda zu verstehen . . . . . .[1]

Von dieser Darstellung des ādhyātmika pratītya-samutpāda unterscheidet sich nun wesentlich diejenige, welche wir in der Bhāmatī vorfinden. Wie diese Verschiedenheit zu erklären ist, — möglicher-

[1] Idam ucyate saṃskārapratyayaṃ vijñānam iti | . . tad eva vijñānapratyayaṃ nāmarūpaṃ | nāmarūpavivṛddhyā shaḍbhir āyatanadvāraiḥ kṛtyakriyāḥ pravartante | . . . . . api tu vijñānabījaṃ karmakshetrapratishṭhitaṃ tṛshṇāsnehābhisyanditam avidyāvakīrṇaṃ virohati | nāmarūpāṅkurasyābhini[r]vṛttir bhavati | sa ca nāmarūpāṅkuro na svayaṃkṛto na parakṛto nobhayakṛto neçvaranirmito na kālapariṇāmito na caikakāraṇādhīno nāpy ahetusamutpannaḥ | atha ca mātāpitṛsamyogād ṛtusamavāyād āsvādānuprabaddhaṃ vijñānabījaṃ tatra tatropapattyā mātuḥ kukshau nāmarūpāṅkuram abhinirvartayati | . . . . . evam ādhyātmikasya pratītyasamutpādasya pratyayopanibandho drashṭavyaḥ |.

weise hat hier Vācaspati Miçra uns unbekannte Texte zu Rate gezogen — muß ich dahin gestellt sein lassen, um mich darauf zu beschränken, die Stelle, soweit sie auf nāma-rūpa Bezug hat, hier wiederzugeben (p. 419f.): tatraiteshv 'eva shaṭsu dhātushu yaikasaṃjñāpiṇḍasaṃjñā nityasaṃjñā sukhasaṃjñā sattvasaṃjñā pudgalasaṃjñā manushyasaṃjñā mātṛduhitṛsaṃjñā ahaṅkāra-mamakāra-saṃjñā seyam avidyā saṃsārānārthasaṃbhārasya mūlakāraṇaṃ | tasyām avidyāyāṃ satyāṃ saṃskārā rāgadveshamohā vishayeshu pravartante | vastuvishayā vijñaptir vijñānam, vijñānāc catvāro rūpiṇa upādānaskandhās, tannāma tāny upādāya rūpam abhinirvartate | tadaikadhyam abhisaṃkshipya nāmarūpaṃ nirucyate | çarīrasyaiva kalalabudbudāvasthā nāmarūpasaṃmiçritānīndriyāṇi shaḍāyatanaṃ, nāmarūpendriyāṇāṃ trayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparçaḥ | .

Eine vollständige Übertragung dieses an und für sich leicht verständlichen Passus, dessen auf das nāma-rūpa bezüglichen Sätze wir schon oben angeführt haben, dürfte nicht notwendig sein. Man begegnet hier, wie in fast allen spät-buddhistischen Erörterungen, Fachausdrücken, die ohne ein gründliches Studium der einschlägigen Literatur nicht verdeutlicht werden können, und die es nahe legen, die Exegese derartiger Stellen für eine auf breiterer historischer Grundlage ausgeführte terminologisch-kritische Untersuchung vorzubehalten. Immerhin müssen wir auch hier versuchen festzustellen, ob und in welchem Umfange sich auch für die a. a. O. vertretene Auffassung des nāma-rūpa schon in älteren Werken Parallelstellen auffinden lassen. In der Tat ist dies der Fall, und zwar geben sich solche Spuren innerer Verwandtschaft mit wünschenswertester Deutlichkeit in einem Hauptwerke des Mahāyāna zu erkennen: der Mādhamikā Vṛtti des Candra-Kīrtti.

Da finden wir zunächst im 26. Prakaraṇam, der Dvādaçāṅgaparīkshā oder „Erörterung der zwölf Glieder“ (scil. des pratītyasamutpāda), auf S. 203 der ed. Kalk. 1897 eine Erklärung der catvāro rūpiṇaḥ skandhāḥ, welche nach Angabe der Bhāmatī aus dem Bewußtsein (vijñaptir, vijñānam) entspringen, und aus deren Verbindung mit rūpa das nāma-rūpa hervorgeht.[1] Ferner finden wir p. 206 ff. alle diejenigen Theorien wieder, und zwar großenteils wörtlich, die

[1] p. 203, 1. catvāro rūpinaḥ skandhā nāmeti vyapadiçyate | rūpyata iti rūpaṁ vādhyata ity arthaḥ | idaṁ ca rūpaṁ pūrvakaṁ ca nāma ubhayam etad abhisaṁkshipya nāmarūpam iti vyavasthāpyate.

in den besprochenen späteren Darstellungen angeführt werden. Und außerdem wird p. 209 ein längerer Passus aus dem — uns zwar nicht erhaltenen aber doch auch in sonstigen buddistischen Schriften, wie der Bodhycaryāvātāra-ṭīkā, p. 287, 309, dem Çikshāsamuccaya des Çāntideva (herausgeg. von Bendall. St. Pet. 1897), p. 219, und der Abhidharma-koça-vyākhyāsphuṭārthā zitierten (Ārya-) Çālistambha-sūtra angeführt. Wir wissen nun zwar nicht, wann dieses Sutra entstanden ist, aber wir sind ohne Zweifel schon auf Grund dessen, daß es sich hier um ein „Sūtra" handelt, berechtigt, den fraglichen Text in eine bedeutend ältere Zeit zu verlegen als die der Kommentare, wie der Mādhyamikā Vṛtti oder der Tīkā des Yaçomitra zu dem Bodhicaryāvatāra.[1]

Ohne also auch hier mich auf eine philologische und textkritische Analyse einzulassen, möchte ich lediglich zu dem Zwecke, die innere Übereinstimmung der schon zitierten Texte mit dem Çālistambha-sūtra als dem ältesten der uns zugänglichen Dokumente nachzuweisen, die betreffende Stelle im Auszuge hier anführen. Sie lautet:

p. 209. yathoktam āryaçālistambhasūtre | evam ādhyātmiko 'pi pratītya-samutpādo dvābhyām eva kāraṇābhyām utpadyate; katamābhyāṃ dvābhyāṃ? hetūpanibandhataḥ pratyayopanibandhataç ca; tatrādhyātmikasya pratītyasamutpādasya hetūpanibandhaḥ katamo . . . . .

p. 210. evam avidyāyām satyāṃ vishayeshu rāga-dvesha-mohāḥ pravartante | tatra ye rāga-dvesha-mohā vishayeshv amī saṃskāretyucyute (sic!) | vastuprativijñapti-vijñānaṃ vijñāna-sahetavaç catvāraḥ skandhā arūpiṇa upādānākhyās tan nāmarūpaṃ cattvāri mahābhūtāni copādāya rūpaṃ, tac ca nāma | ekamadhyam[2] abhisaṃkshipya tannāmarūpaṃ nāmarupa-sanniḥsṛtānīndriyāṇi[3] shaḍāyatanaṃ trayāṇāṃ dharmāṇām[4] sannipātaḥ sparçaḥ etc.

[1] L. de la Vallée-Poussin hat neuerdings in der Zeitschrift „Le Muséon", 1900, p. 248, die Vermutung ausgesprochen, die rein philosophischen Sūtras, wie z. B. das Çālistambhasūtra, seien jüngeren Ursprungs. „Il est d'ailleurs probable que les Sūtras purement philosophiques sont postérieurs aux œuvres délibérément techniques et signées." In Anbetracht unserer noch außerordentlich mangelhaften Kenntnis der mahāyānistischen Sūtra-literatur muß ich dieses Urteil als entschieden verfrüht und die Frage überhaupt für noch nicht spruchreif halten.

[2] Nach Bhām., p. 420, zu verbessern in aikadhyam.

[3] Oder mit Bhām.: nāma-rūpa-saṃmiçritānīndriyāṇi.

[4] Die Bhām. bietet statt „dharmāṇām": „nāmarūpendriyāṇām".

Ich denke, dieser kurze Auszug dürfte genügen, um zu zeigen, daß alle die späteren Darstellungen buddhistischer Lehren, die teils in den polemischen Abschnitten der Darçana-Lehrbücher, teils in originalen buddhistischen Werken enthalten sind, vielfach wörtlich, jedenfalls aber stets sachlich auf bedeutend ältere Vorlagen zurückgehen, die sich nur nicht in extenso erhalten haben, sondern, wie dies ja auch sonst in der philosophischen Literatur häufig begegnet, durch jüngere Werke verdrängt wurden. Daß aber auch schon in jener älteren Zeit bedeutende Mißhelligkeiten in der Auffassung der einzelnen Lehren bestanden haben, so daß es nicht geraten erscheint, Theorien, die wir in den späteren Texten vorfinden, ohne weiteres als orthodox in Anspruch zu nehmen, dafür bietet eben die verhältnismäßig altertümliche Mādhyamikā Vṛtti Zeugnisse in großer Zahl. Verschiedene Interpretationen eines und desselben Satzes — ihre Gleichberechtigung wird von dem Verfasser durch das „oder" (athavā), mit dem er sie verknüpft (z. B. p. 210), zugestanden — sind nichts Seltenes, ähnliche Verhältnisse sind ja u. a. auch aus dem Vedānta-Bhāshya des Çaṅkara bekannt und können als ein Beweis dafür gelten, daß selbst die Anhänger der verschiedenen Schulen einzelne Lehrpunkte als strittig und entwickelungsfähig zugaben. Daraus ergibt sich, daß wir uns hüten müssen, Anschauungen, die in den höchstens ins fünfte Jahrhundert n. Chr. zurückreichenden Sanskritquellen vertreten werden — nur die Pāramitās und einzelne Sūtras, wie die dem Nāgārjuna zugeschriebenen Mādhyamika-Sūtras, scheinen wesentlich älter zu sein — als solche des ursprünglichen Buddhismus in Anspruch zu nehmen.

Mit dieser Auseinandersetzung über die spät-buddhistische Auffassung des nāma-rūpa haben wir nun eigentlich nur bezweckt, zu zeigen, daß die Darstellungen buddhistischer Lehren in philosophischen Sanskrittexten, selbst solchen, die Buddhisten zu Verfassern hatten, ohne Zweifel zur Rekonstruktion des Lehrgebäudes in der Gestalt, welche es etwa im sechsten Jahrhundert angenommen haben mag, benützt und herangezogen werden können, daß sie aber nicht geeignet sind, über die Dogmatik des ältesten Buddhismus aufzuklären, und daß daher alle jene Versuche, die ausdrücklich unter dieser Voraussetzung an die bezeichneten jungen Quellen herangetreten sind — es mag hier nur Colebrooke erwähnt werden, der seine Darstellung des Buddhismus ausschließlich auf Çaṅkara und dessen Nachfolger

basierte — als verfehlt betrachtet werden müssen. Den einzigen Aufschluß über die persönlichen Lehren und Anschauungen Buddhas können uns nur dessen Reden und Gespräche gewähren, und so mag es als keiner weiteren Rechtfertigung bedürftig erscheinen, wenn wir die Erörterung der philosophischen Grundlage des ursprünglichen Buddhismus an den Sutta-piṭaka des Pālikanons anschließen. Und daß es hier vor allem darauf ankommt festzustellen, in welchem erkenntnistheoretischen Sinne der Begriff des nāma-rūpa verwendet wird, unterliegt nach unseren bisherigen Erörterungen wohl keinem Zweifel.

Zweiter Abschnitt.

Die philosophische Grundlage des Sutta-Pitaka.

1. Die objektive Realität.

Wir richten unser Augenmerk zunächst auf die ausführliche Darstellung und Entwicklung des pratītya-samutpāda im Mahā-Nidāna-Sutta des Dīgha Nikāya.[1]

Hier wird die Abhängigkeit der jeweils folgenden Glieder von den bedingenden in der Weise aufgezeigt, daß zunächst das Endergebnis der Reihe, Alter und Tod (jarā-maraṇam), als durch die Geburt (jāti) bedingt bezeichnet werden, die Geburt durch das Sein (bhava), das Sein durch das Haften (upādāna), das Haften durch das Begehren (taṇhā, eigentlich Durst[2]), das Begehren durch das Gefühl (vedanā), das Gefühl durch die Berührung (phassa), die Berührung durch

[1] Grimblot, Sept suttas pālis, p. 245.

[2] Vgl. über diesen Begriff die allerdings weit über das Ziel hinausschießenden Spekulationen Schraders: „Über den Stand der ind. Philos. z. Z. Mahāviras u. Buddhas". Straßb. Diss. 1902, p. 4 f. Völlig verkehrt erscheint hier schon die Voraussetzung, daß Buddha einem metaphysischen Dualismus gehuldigt habe, indem er den Satz des beständigen Werdens und Vergehens auf das Reale (loka) beschränkt hätte, während auf der anderen Seite „das absolute Gegenteil, das Unaussprechliche, ewig Gleiche, die Nichtwelt, das Nirvāna, das Selbst (attā)" von dem Wandel des Zeitlichen unberührt bleibe. Einer besonderen Widerlegung scheint mir diese Hypothese nicht zu bedürfen.

Name-und-Form (nāma-rūpa), Name-und-Form durch das Bewußtsein (viññāna), das Bewußtsein wiederum durch Name-und-Form.

Es muß bemerkt werden, daß diese Aufzählung insofern von der sonst üblichen abweicht, als die zwei Anfangsglieder avijjā und saṅkhārā weggelassen sind, und die Reihe nach oben hin dadurch geschlossen wird, daß die zwei Glieder, die infolge des Fehlens der zwei gewöhnlich an erster Stelle stehenden an den Anfang rücken, in eine gegenseitige Abhängigkeit gebracht werden. Es ist dies jedenfalls merkwürdig und berechtigt vielleicht zu der von Warren (Buddhism in translations, p. 115) aufgestellten Vermutung, daß Buddha möglicherweise nur die zwei ersten Glieder der im übrigen schon feststehenden und ihm überlieferten Kausalitätsreihe beigefügt habe, daß also die zwölfgliedrige Reihe des paṭiccha-samuppāda ein mixtum compositum sei, das auch sonst mehrfach Risse und Sprünge aufweise. Unter allen Umständen läßt sich die Tatsache, daß gelegentlich die Reihe um das „Nichtwissen" und die „Gestaltungen" verkürzt erscheint, nicht abweisen, so z. B. auch Saṃy. Nik. II, p. 114, wo die wechelseitige Beziehung zwischen Bewußtsein und Name-und-Form durch den Vergleich von zwei sich einander stützenden Rohrbündeln illustriert wird.

Doch bleiben wir bei der Auseinandersetzung im Mahā-Nidāna-Sutta! Eine vollständige Übersetzung des fraglichen Abschnittes dürfte nicht notwendig sein, da eine solche von Warren l. c. p. 202 ff. geliefert worden ist, auch Grimblots Textausgabe eine Doppelübersetzung ins Englische und Französische bietet, und schließlich Oldenberg in seinem „Buddha" 3. Aufl. p. 261 wenigstens den auf nāma-rūpa bezüglichen Passus des vorliegenden Suttas dem deutschen Leser zugänglich gemacht hat. Wohl aber scheint es nicht überflüssig, einige begrifflich-terminologische Bemerkungen anzuschließen, da im vorliegenden Falle selbst die beste Übersetzung nicht im stande ist, eine deutliche Anschauung dessen zu verschaffen, was Buddha sagen wollte. Seine philosophischen Begriffe zeigen eben ein so eigenartiges Gepräge, daß eine möglichst eingehende Feststellung und Zergliederung derselben die Bedingung jedes Verständnisses ist.

Ich möchte nun zur begrifflichen Bestimmung des nāma-rūpa auf folgende zwei Beziehungen, die in diesem Zusammenhang besprochen werden, hinweisen:

1) die Beziehung des nāma-rūpa zum phassa, d. h. zur „Berührung", und
2) zum viññāna oder „Bewußtsein".

Was zunächst die Beziehung zum phassa anbelangt, so bedeutet dieser Ausdruck jede Berührung eines Sinnesorgans mit einem Gegenstand, und zwar werden entsprechend der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Sinnesorgane Berührung des Auges, des Ohres, der Nase, der Zunge, der Haut (bezw. des Leibes, kāya) und des Verstandes (mano) unterschieden. Diese mannigfachen Berührungen sind nun abhängig von nāma-rūpa. Der Beweis dafür wird in der beliebten negativen Weise erbracht. „Wenn nicht die verschiedenen Formen (ākārā; Grimblot: caractères, Warren: traits), Eigentümlichkeiten (liṅgā, Gr.: attributs, W.: peculiarities), Zeichen (nimittā, Gr.: signes, W.: signs), Merkmale (uddesā, Gr.: marques, W.: indications) wären, durch welche die Gesamtheit der Namen (nāma-kāya) offenbar gemacht wird, könnte dann irgendwelche „begriffliche Berührung" (adhivacana-samphassa) mit der Gesamtheit der Formen (rūpa-kāya) wahrgenommen werden?" Ich muß gestehen, daß mir selten in indischen Texten auf so kleinem Raume eine derartige Fülle von Unverständlichem entgegengetreten ist wie hier. Ich möchte auch nur in sehr hypothetischer Form einigen Vermutungen Ausdruck geben, die möglicherweise den Sinn einigermaßen treffen.

Der „samphassa", um hiermit anzufangen, ist wohl in der oben bezeichneten Bedeutung von Kontakt mit den Sinnesorganen aufzufassen, wobei es völlig dahingestellt sein mag, wie derselbe zu denken ist. Bei dem adhivacana-samphassa (Warren: designative contact) scheint die Vorstellung maßgebend zu sein, daß die Benennung etwas dem Formhaften, Objektiven, Phänomenalen Wesentliches ist, und daß sie infolge von unterscheidenden Merkmalen, die dem Sinnlich-Wahrnehmbaren inhärieren, durch eine Art von Berührung zum Bewußtsein gebracht wird. Der Umstand also, daß jedes einzelne Element innerhalb der Welt des Objektiven begrifflich — der Buddhist würde sagen „namentlich" — spezifiziert ist, macht es möglich, daß die an sich namenlose, rein qualitative Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungen ins Bewußtsein tritt. Die Verschiedenheit der Objekte würde gar nicht wahrgenommen werden, wenn nicht die einzelnen Merkmale und Zeichen begrifflich und namentlich spezifiziert wären — es scheint, daß hier diejenige Vor-

stellung vorschwebt, welche in dem Satze: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ ihren Ausdruck gefunden hat.

Daß aber auch andererseits die „reale Berührung“ (paṭigha-samphassa, Warren: inertia-contact) mit der „Gesamtheit der Namen“ (nāma-kāya) nur dadurch ermöglicht ist, daß die verschiedenen spezifischen Bestimmungen des Objektiv-Phänomenalen die Masse der Formelemente (rūpa-kāya) offenbaren, wird unmittelbar nachher ausgeführt, und durch Zusammenschließung beider Sätze gezeigt, daß die „Berührung“, d. h. die sinnliche Wahrnehmung, durch die an „Name-und-Form“ haftenden einzelnen Kennzeichen und Eigentümlichkeiten bedingt ist, und daß also jene überhaupt nicht zustande käme, wenn nicht Name-und-Form Veranlassung dazu gäbe.

Ohne mich für die Richtigkeit dieser Interpretation verbürgen zu wollen, glaube ich, daß dieser Stelle doch wenigstens soviel mit Bestimmtheit zu entnehmen ist, daß man unter „nāma-rūpa“ nicht etwa etwas Persönliches oder Bewußtgeistiges zu verstehen hat — und das schwebt ja den Forschern gewöhnlich vor, wenn sie ein mit Name und Körperlichkeit begabtes Individuum im Auge haben —, sondern, wie wir dies schon früher auseinandersetzten, das phänomenale Sein in seiner Gesamtheit. Daß dieses überhaupt empfunden und vorgestellt wird, ist dadurch bedingt, daß die einzelnen objektiven Elemente in eine reale Berührung (paṭigha-samphassa) mit den sinnlichen Organen eintreten, die einzelnen objektiven Elemente sind aber nicht nur qualitativ von einander abgegrenzt, sondern auch begrifflich durch ihre verschiedenen Bezeichnungen (adhivacana), und so erfolgt denn zugleich mit jener realen Berührung eine begriffliche. Daraus geht aber hervor, daß das objektive Sein ein Komplex von qualitativ Formhaftem und begrifflich Differenziertem ist, und daß die Bezeichnung nāma-rūpa nur eben diese zwei Aspekte des Phänomenalen zum Ausdruck bringen soll.

Die zweite, nicht minder wichtige hier zur Sprache zu bringende Beziehung des nāma-rūpa ist die zu dem viññāna oder Bewußtsein. Daß mit „Bewußtsein“ das pāli viññana, bezw. ssk. vijñāna richtig wiedergegeben ist, darüber kann kein Zweifel bestehen, da wir es hier mit einer sehr gebräuchlichen Bezeichnung für einen sehr geläufigen Begriff zu tun haben, der u. a. einem ganzen System späterhin den Namen gegeben hat, dem sogenannten vijñāna-vāda oder Bewußtseinsidealismus der Yogācāryas. Anfechtbar erscheint jedoch die

Wiedergabe jenes Ausdruckes durch „Erkennen“ bei Oldenberg (Buddha[3], p. 261); denn bei dem vijñāna innerhalb des pratītya-samutpāda handelt es sich um etwas Bedingendes, Erzeugendes; das Erkennen kann aber nicht in die Lage kommen, etwas entstehen zu lassen, indem es seinen Gegenstand immer schon vorfindet. Wohl aber kann das Bewußtsein als etwas Verursachendes aufgefaßt werden, indem es als die Voraussetzung für das phänomenale Sein der Vorstellungen gedacht wird.

Das schwebt aber auch dem Verfasser der uns beschäftigenden Erörterungen vor, wenn er sich folgendermaßen über das Verhältnis des Bewußtseins zum nāma-rūpa äußert: „Ich habe gesagt, daß vom Bewußtsein Name-und-Form abhängen. Diese Wahrheit, Ānanda, daß vom Bewußtsein Name-und-Form abhängen, ist so zu verstehen. Nimm an, Ānanda, daß das Bewußtsein nicht in den mütterlichen Schoß hinabstiege, würde sich dann Name-und-Form im mütterlichen Schoß gestalten?“ — „Wahrlich nicht, ehrwürdiger Herr!“ — „Und wenn, o Ānanda, das Bewußtsein, nachdem es in den Mutterschoß hinabgestiegen, wieder entschwände, würde dann Name-und-Form zur Entfaltung kommen?“ — „Wahrlich nicht, Ehrwürdiger Herr!“ — „Oder wenn, Ānanda, das Bewußtsein von dem Kinde, sei es einem Knaben oder Mädchen getrennt würde, könnte dann Name-und-Form Wachstum, Kräftigung, Entwicklung erlangen?“ — „Wahrlich nicht, Ehrwürdiger Herr!“ „Demgemäß haben wir, Ānanda, im Bewußtsein die Ursache, die Veranlassung, die Entstehung, die Bedingung von Name-und-Form.“[1]

Bevor ich indessen meine persönliche Auffassung des hier in Frage kommenden Verhältnisses von viññāna und nāma-rūpa darlege, möchte ich mich mit einer beträchtlich abweichenden Interpretation auseinandersetzen, die durch die Autorität ihres Urhebers alle Beachtung verdient. Es ist die schon früher gelegentlich berührte Annahme Oldenbergs, der gerade im Anschlusse an das Mahā-Nidāna-Sutta das nāma-rūpa als eine Bezeichnung für die individuelle Persönlichkeit dargestellt und entwickelt hat (Buddha[3], p. 259 ff.).[2]

[1] Grimbl., p. 254 f.

[2] P. 259, Anm. 2. „In dem . . . . Doppelbegriff «Name und Körperlichkeit» ist ursprünglich unzweifelhaft der «Name», insofern er ausdrückt, was nur diese Person und kein anderer ist, als ein neben dem Körper stehendes, mit dem Körper irgendwie verknüpftes eigenes Element gedacht.

Eine ähnliche materialistische Auffassung des nāma-rūpa vertritt übrigens auch Burnouf auf Grund einer sowohl aus Pāliquellen[1], als aus Hodgsons Berichten[2] gebildeten Anschauung. Daß auch eine Reihe anderer Forscher dieselbe Ansicht teilen, habe ich schon im ersten Abschnitt (p. 38 ff.) dargelegt, und ich möchte mich, ohne auf alle Einzelheiten der Kontroverse einzugehen, darauf beschränken, diejenigen Momente hervorzuheben, welche sich aus einer kritischen Prüfung des Mahā-Nidāna-Sutta, wohl des wichtigsten der für diesen Punkt in Frage kommenden Texte, ergeben.

Gegen die Auffassung Oldenbergs hinsichtlich des nāma-rūpa — die Übersetzung von viññāna durch „Erkennen" statt durch „Bewußtsein" wurde schon oben als unhaltbar bezeichnet — ist hauptsächlich dies Eine einzuwenden, daß sie aus einer Kombination verschiedener, in den Suttas zerstreuter Theorien zusammengeschmiedet ist. Wir wollen zugeben, daß die Deutung der einzelnen in Frage kommenden Pālistellen zutrifft — nur der Zusammenhang des Textes kann hier entscheiden, und dieser ist ja im allgemeinen leichter verständlich als die Analyse des pratītya-samutpāda im Mahā-Nidāna-

---

. . . . . Daneben tritt indessen eine andere Auffassung hervor, indem man unter «Name» die feineren an den Körper geknüpften immateriellen Funktionen im Unterschied von dem aus Erde, Wasser, Feuer, Luft gebildeten Körper verstand. So Majjh. Nik., vol. I, p. 53." Dann im Anschluß an die zitierte Stelle des Mahā-Nidāna-Sutta (p. 259): „Das Erkennen, das in diesem Moment (der Empfängnis) als das Dasein eines neuen Wesens begründend gedacht wird, besteht, wie der menschliche Körper aus den materiellen Elementen gebildet ist, so aus einem ähnlichen geistigen Elemente". Entscheidend für O.'s Auffassung ist seine Bemerkung zu Saṃy. Nik., vol. II, p. 114 („Wie, o Freund, zwei Bündel von Ried gegeneinander gelehnt stehen, so auch, Freund, entsteht Erkennen aus Name und Körperlichkeit, Name und Körperlichkeit aus dem Erkennen"): „Er «entsteht» daraus — dies soll nicht besagen, daß Erkennen das Element ist, aus welchem Name und Körperlichkeit gemacht ist; es heißt nur, daß das Erkennen die formende Kraft ist, welche aus den materiellen Elementen ein Wesen, das einen Namen trägt und mit einem Körper bekleidet ist, entstehen läßt".

[1] Das uns später beschäftigende Kēvaddha-Sutta, siehe Lotus de la bonne loi, App. IV, p. 517.

[2] Vgl. Introduction I, p. 501.

Sutta —, aber es ist doch in Anbetracht des Fehlens einer inneren Beziehung der einzelnen Suttas untereinander, von denen jedes als ein in sich abgeschlossenes Ganzes und als selbständige Expektoration über ein bestimmtes Thema betrachtet werden muß, und überhaupt in Anbetracht der Systemlosigkeit des ältesten Buddhismus zweifelhaft, ob man auf Grund einer Kombination verschiedener Lehrstücke zu haltbaren Resultaten hinsichtlich der Lehrmeinungen Buddhas gelangen könnte. Daran hindert auch schon der zweifellose Widerspruch, der sich gelegentlich zwischen verschiedenen Schriftstellen konstatieren läßt und für welchen wir in der bald zehn-, bald zwölfgliedrigen Kausalitätsreihe ein Beispiel kennen gelernt haben. Die einzelnen Texte müssen also in der Hauptsache aus sich selbst beurteilt werden, und erst, wenn man hinsichtlich der in einem besonderen Textzusammenhang niedergelegten Anschauungen zu einem definitiven Urteil gekommen ist, wird es gestattet sein, behufs einer allgemeineren Feststellung das Ergebnis der Analyse eines einzelnen Textes mit anderen zu kombinieren.

Was nun Oldenbergs Beurteilung des nāma-rūpa anbelangt, so muß gesagt werden, daß sie durch eine solche unstatthafte Kombination aus verschiedenen Texten — außer dem Mahā-Nidāna-Sutta kommen das Kevaddha-Sutta und Mahāpadānasutta des Dīgha Nikāya, ferner einige Stellen des Saṃyutta Nikāya in Betracht — zustande gekommen ist. Natürlich läßt ein solches Verfahren immer noch einen weiten Spielraum hinsichtlich der Stellen, die man zur Heranziehung passend finden könnte, und mit einiger Gewandtheit dürfte es nicht schwer fallen, Buddha auf Grund eigener Aussprüche die unglaublichsten und unverständlichsten Lehren in den Mund zu legen, da die feinen, durch das Kolorit des jeweiligen Gespräches bedingten Nuancen der zur Sprache kommenden Begriffe durch eine auf die Provenienz keine Rücksicht nehmende Zusammenstellung anscheinend gleich- oder ähnlichlautender Textstellen völlig außer Kraft gesetzt und unwirksam gemacht werden. Ich möchte also auch nicht einmal behaupten, daß Oldenbergs Auffassung sich nicht mit der tatsächlichen Darlegung des nāma-rūpa im Mahā-Nidāna-Sutta vereinigen ließe, nur erscheint mir jenes Verfahren deshalb nicht zum Ziele zu führen, weil Verschiedenes in den Text hineingetragen wird, wovon er selbst auch nicht das geringste enthält, und weil außerdem die einfache Stelle an und für sich eine möglichst einfache

und wörtliche Interpretation nahelegt und auch recht wohl einer solchen fähig ist.

Diese ergibt sich ohne weiteres aus unserer Feststellung über den Begriff des nāma-rūpa auf Grund von dessen Beziehung zu dem „phassa", die unmittelbar vorher insoweit gekennzeichnet worden ist, als nāma-rūpa, d. i die sinnliche Objektivität, Bedingung und Veranlassung der sinnlichen Wahrnehmung (phassa) darstellt. Wenn nun das nāma-rūpa auf das Bewußtsein als auf seine bedingende Ursache zurückgeführt wird, so heißt dies nichts anderes, als daß die sinnliche Welt als etwas Bewußtseinsimmanentes, als ein Erzeugnis des Bewußtseins erkannt ist, daß also der Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung" für die der Beziehung zwischen vijñāna und nāma-rūpa unterliegende erkenntnistheoretische Grundanschauung maßgebend ist. Wenn also im Suttatext ausgeführt wird, daß Name-und-Form sich nicht gestalten und entfalten würde, wenn nicht zugleich und zuvor das Bewußtsein als die Bedingung dieses Sich-Gestaltens und Sich-Entfaltens bestände, so drückt sich hier nur die lebhafte Empfindung aus, daß die Phänomenalität an das Bewußtsein gebunden und letzteres das logische Prius der Erscheinungswelt ist. Diese Einsicht ist ohne Zweifel auch ganz richtig, ebenso wie der zuerst von Schopenhauer scharf formulierte „Satz der Phänomenalität" unzweifelhaft wahr ist.[1] Nur ist er einseitig und unzulänglich, insofern er zu dem Widerspruch führt, daß doch auch schließlich das „Bewußtsein" im weiteren Sinne zur „phänomenalen Welt", zum „nāma-rūpa" gehört und durch den Satz, daß alles nur Inhalt des Bewußtseins sein soll, selbst in Mitleidenschaft gezogen wird.

Dieser Widerspruch hat sich nun aber auch schon Buddhas Zeitgenossen aufgedrängt, und es ist nur der Ausdruck des Bewußtseins dieses Widerspruches, wenn in dem zehngliedrigen pratītya-samutpāda das Bewußtsein wieder auf nāma-rūpa als auf seine Voraussetzung zurückgeführt wird. Die phänomenale Welt macht sich in ihrer selbständigen, vom Bewußtsein im Grunde genommen unabhängigen Bedeutung geltend und entschädigt sich gewissermaßen für die Unterordnung unter das Prinzip des Bewußtseins dadurch, daß sie sich als die Ursache höherer Ordnung durchsetzt und ihre Anerkennung als das dem Bewußtsein übergeordnete Prinzip erzwingt.

[1] Vgl. meine Schrift: „Das Problem des Ich", Heidelb. 1903, p. 20 ff.

„Ich habe gesagt, daß von Name-und-Form das Bewußtsein abhängt. Diese Wahrheit, o Ānanda, ist in folgender Weise zu verstehen. Nimm an, Ānanda, daß Name-und-Form nicht bestände, würde dann in Zukunft Geburt, Alter und Tod, und das Entstehen des Leides möglich sein?" — „Wahrlich nicht, Ehrwürdiger Herr!" — „Deshalb, o Ānanda, ist Name-und-Form die Ursache, die Veranlassung, die Entstehung, die Bedingung des Bewußtseins."[1]

Auf diese Weise läuft denn also der Kausalnexus nach oben hin in einen circulus vitiosus aus, den logisch zu lösen nicht gelang und den man unter Hinweis auf seine befremdende Seltsamkeit durch zwei sich gegenseitig stützende Rohrbündel zu exemplifizieren und verständlicher zu machen suchte (Saṃy. Nik., p. 114), ohne daß es jedoch glückte, eine befriedigende Lösung der Schwierigkeit zu finden. Immerhin war durch die zwar noch nicht in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung erkannte, aber doch jedenfalls als Widerspruch empfundene wechelseitige Abhängigkeit des Bewußtseins einerseits und der Erscheinungswelt andrerseits der buddhistischen Spekulation ein Problem gestellt, welches zum Teil wenigstens erklärt, daß der Buddhismus bei aller inneren Übereinstimmung hinsichtlich seiner Auffassung der praktischen Fragen immer mehr die Stellungnahme zum erkenntnistheoretischen Grundproblem als entscheidend für die Lebensauffassung überhaupt anerkannte, und daß die Frage nach der Realität der Außenwelt für die Zugehörigkeit zu den späteren Schulen der Bāhyārthavādins (mit der Teilung in Sautrāntikas und Vaibhāshikas), der Vijñānavādins und Çūnyavādins maßgebend geworden ist.

Daß übrigens das Bewußtsein jenes circulus vitiosus schon vor Buddhas Wirken gedämmert hat, könnte man aus dem Mahāpadāna-Sutta (Dīgha Nikāya) 2. Bhānavāra entnehmen. Hier wird nämlich dem Bodhisatta Vipassī, einem der fabelhaften Buddhas der Vergangenheit[2], eine Betrachtung über den pratītya-samutpāda in den

[1] Mahā-Nidāna-Sutta, ed. Grimbl., p. 254.

[2] Zitiert in der Einleitung zu den Jātakas (vol. I, p. 44, hsg. v. Fausböll, 1877), in den Mönchsliedern (Theragāthā v. 490) und im Buddhavaṃsa (vgl. Kern, Buddhism. I, p. 410). Die übereinstimmende Überlieferung in nördlichen und südlichen Berichten, deren gegenseitige Abweichungen sich leicht als „aus falschen Lesarten entstandene Verderbnisse" erklären (Kern l. c., p. 413) und nach der „die Geschichte der sieben letzten Buddhas zweifelsohne zu den ältesten Bestandteilen der kirchlichen

Mund gelegt, die sich inhaltlich mit der des Mahā-Nidāna-Sutta deckt: „Was muß da sein, damit Name-und-Form sei? Woher kommt Name-und-Form?“ — „Bewußtsein muß da sein, damit Name-und-Form sei, von dem Bewußtsein kommt Name-und-Form.“ — „Was muß da sein, damit Bewußtsein sei? Woher kommt das Bewußtsein?“ — „Name-und-Form muß da sein, damit Bewußtsein sei, von Name-und-Form kommt Bewußtsein.“ Da gedachte ihr Jünger, der Bodhisatta Vipassī, also: „Zurücklaufend hängt das Bewußtsein von Name-und-Form ab; die Reihe geht nicht weiter.“[1] —

Hieran anschließend mag auch erwähnt werden, daß in den bildlichen Darstellungen des pratītya-samutpāda wie auf einem Fresko der Felsenhöhle zu Ajanta und auf tibetischen Darstellungen, die durch Waddell bekannt gemacht worden sind, das vijñāna durch einen Affen, nāma-rūpa durch das einen Strom durchquerende Boot dargestellt wird.[2] Rhys Davids bringt diese bildlichen Darstellungen in Zusammenhang mit dem „Namen“ und der „äußeren Form“, mit denen der Mensch seine irdische Laufbahn antrete.[3] Ich will mit dem verdienstvollen Pāliforscher nicht darüber streiten, ob die von ihm vorgetragene Auffassung echt buddhistisch ist: jedenfalls, wenn man Symbole überhaupt deuten will, wird man doch irgendwelche Beziehung zwischen dem Darzustellenden und dem Symbole aufzusuchen haben. Dieses tertium comparationis zwischen dem Bewußtsein und dem Affen scheint mir aber am ehesten in dem nachahmenden, unselbständigen Charakter beider zu beruhen, zwischen dem „nāma-rūpa“ und dem Boot auf stürmischer See in der beschwerlichen und gefährlichen Durchquerung eines Ozeans von Leiden, als welchen sich die Erscheinungswelt dem religiösen Bewußtsein offenbart. Also auch diese zum Teil ins dritte vorchristliche Jahrhundert hinabreichenden Produkte der künstlerischen Phantasie lassen

Lehre gehört“, macht es wahrscheinlich, daß Vipassī (sansk. Vipaçyin) eine nicht allzulange vor Buddha lebende geschichtliche Persönlichkeit war.

[1] Vgl. Oldenberg, Buddha [1].

[2] Die Reproduktion einer entsprechenden japanischen Darstellung der Kausalkette findet sich in A. Bastian: „Der Buddhismus als religions-philosophisches System“, Berlin 1893 (Tafel 2) und in desselben Verfassers „Ethnologischem Bilderbuch“ (Berlin 1887), Tafel V, ebenda auch die der tibetischen Abbildung aus dem Kanjour (Tafel VII, Nr. 2). Vgl. Waddell, Buddhism of Tibet (1895), p. 108.

[3] American lectures on Buddhism 1896, p. 157.

sich mit unserer Deutung des vijñāna und nāma-rūpa ungezwungen in Einklang bringen und können daher als Argumente für die Richtigkeit unserer Auffassung betrachtet werden. —

Diese Auffassung des nāma-rūpa wird aber nur dann als zutreffend gelten können, wenn sie auch für die gewöhnliche zwölfgliedrige Darstellung des pratītya-samutpāda Stich hält. Das ist aber wirklich der Fall, da die einzelnen Glieder nicht jeweils die vollständige Ursache der nächstfolgenden bezeichnen, sondern nur eine Veranlassung oder Bedingung neben anderen, die von zu geringer Bedeutung sind, um in Anschlag gebracht und erwähnt zu werden. Das vijñāna wird also, soweit es nicht wieder auf nāma-rūpa zurückgeführt wird, von den saṅkhārā abhängig gedacht. Ob man nun aber diese durch „Gestaltungen" (Oldenberg) oder durch „allgemeine Begriffe, Vorstellungen, Gebilde der Einbildung, Eindrücke, Stimmungen" (Kern) oder durch „predispositions, constituents of being, karma" (Warren) übersetzen will: man wird sie stets als etwas Psychisches, nicht Materiales auffassen müssen. Und nicht minder ist das erste bedingende Moment, das „Nichtwissen", nämlich der vierfachen Wahrheit vom Leiden, ein psychischer Faktor, der nicht die vollständige Ursache der saṅkhārā bezeichnen soll, sondern nur ihre conditio sine qua non. Wenn also auch bei diesen Anfangsgliedern, ebenso wie bei den übrigen etwas Psychisches und Innerliches als treibender Faktor geltend gemacht wird, so trifft dies auch auf das nāma-rūpa zu, insofern es als vom Bewußtsein abhängig gedacht ist, nicht aber, insofern es seinerseits wieder Veranlassung zum phassa oder zur sinnlichen Empfindung wird. Hier war ohne Zweifel eine realistische Auffassung maßgebend, und auch diejenigen Stellen in der älteren buddhistischen Literatur, welche sich zur Feststellung der sinnestheoretischen Anschauungen, die sich auf der Grundlage der Lehre ausbildeten, verwenden lassen[1], scheinen nur eine naiv-materialistische Deutung zu gestatten. Das nāma-rūpa fällt also gewissermaßen innerhalb des pratītya-samutpāda in zwei Seiten auseinander: in seiner Beziehung zum vijñāna ist es als Objekt und Inhalt des Bewußtseins zu fassen, in seiner Beziehung zum phassa als die transzendente Wirklichkeit, welche sinnlich wahrgenommen wird. In Wahrheit dürfte aber Buddha diese für uns zunächst liegende Deutung nicht

[1] Z. B. Milinda-paṅha, ed. Trenckner 1880, p. 60 [10].

gebilligt haben, da er es ausdrücklich ablehnt, sich bestimmt zu äußern, irgend etwas sei oder sei nicht. So sagt er (Saṃy. Nik. XXII. § 90): „Die Leute, o Kaccāna, halten sich meistens an einen Glauben an das Sein, oder an einen Glauben an das Nicht-Sein. Aber für einen, der im Lichte des höchsten Wissens, o Kaccāna, bedenkt, wie die Welt entsteht, schwindet der Glaube an das Nicht-Sein der Welt. Und für einen, der im Lichte des höchsten Wissens bedenkt, wie die Welt endet, schwindet der Glaube an das Sein der Welt. . . . Daß die Dinge ein Sein haben, bildet den einen Gegensatz; daß die Dinge kein Sein haben, den anderen Gegensatz. Diese Gegensätze, o Kaccāna, sind von dem Tathāgata vermieden worden, und es ist eine mittlere Lehre, die er lehrt: Vom Nichtwissen hängen die Saṅkhārā ab, von den Saṅkhārā das Bewußtsein" u. s. w.[1]

Faßt man die hier erörterten Begriffe des Seins und Nichtseins erkenntnistheoretisch auf als Realität und Irrealität — und ich wüßte nichts, was dem entgegenstehen sollte —, so wird man sich allerdings dazu entschließen müssen, auch das nāma-rūpa von einer erkenntnis-theoretischen Deutung freizuhalten, weil eine solche der Ab-

[1] Auf Grund dieser Stelle spricht sich Oldenberg, Buddha[1], S. 254/5, dahin aus, das Wesentliche der buddhistischen Auffassung der Welt sei die Vorstellung des Prozesses, des Werdens. „Es gibt kein der Ordnung der Kausalität unterworfenes Sein, das nicht in ein Sich-Wandeln, in Geschehen, sich auflöste. In dem fortwährenden, vom Naturgesetz der Kausalität beherrschten Oszillieren zwischen Sein und Nichtsein liegt allein die Wirklichkeit der Dinge, welche den Inhalt dieser Welt ausmacht . . . . . Die Welt ist der Weltprozeß . . . . . ." In dieser Allgemeinheit ist Oldenbergs Beurteilung der buddhistischen Weltanschauung ohne Zweifel zutreffend. Es wäre indessen bedenklich, aus Stellen, wie der aus dem Saṃy. Nik. herangezogenen, das „Werden" und die „Bewegung" als die Grundprinzipien des Buddhismus zu deduzieren, wie Dahlmann (Buddha, S. 77 ff.) unter Bezugnahme auf das zitierte Sutta und auf Oldenberg, Buddha[2], p. 242, 243, versucht hat. Oldenberg geht nicht so weit, indem er richtig hervorhebt, der Buddhismus nehme das Dasein der Welt, das Wirken des Weltgesetzes als Tatsache hin (Buddha[1], S. 257). „Wollte man, keineswegs in vollem Einklang mit den Denkgewohnheiten des Buddhismus selbst, aussprechen, was in diesem Reiche der Endlichkeit das Absolute — vielleicht sollten wir nur sagen, das Absoluteste — ist, könnte man als solches nur das regierende Weltgesetz der Kausalität nennen."

sicht Buddhas völlig ferngelegen hätte. Das Ergebnis unserer Untersuchung wäre dann aber, daß der Indifferentismus gegen alle theoretische und dogmatische Lehren, dem wir auch sonst als einem wesentlichen und hervorstechenden Grundzug des Buddhismus begegnen, auch hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Auffassung der Erscheinungswelt zu Recht bestände. Wir müssen dann eben annehmen, daß das phänomenale Sein als eine gegebene Tatsache betrachtet wurde, von der sich zu erlösen das höchste und edelste Ziel war. Festzustellen, wie es sich mit ihrer „Wirklichkeit" und „Wahrheit" verhielte, kam ihm gar nicht in den Sinn, — bedauerlich genug, daß man mit ihr rechnen mußte, trostreich, daß sie durch den „richtigen Pfad" redressiert und zu einem Ende wenigstens für das Individuum gebracht werden konnte. Aber dogmatisch war die Lehre hinsichtlich dieses Punktes nicht. Buddha würde, ohne Zweifel mit Recht, die Bezeichnung eines erkenntnistheoretischen Idealisten von sich abgewiesen haben, ebenso wie die eines Realisten. Wenn man ihm überhaupt eine Stellungnahme in dieser Frage zuschreiben will, so kann es höchstens die eines theoretischen Indifferentismus sein. Dieser Umstand erklärt aber auch zur Genüge, daß es so schwer ist, handgreifliche Argumente für Buddhas erkenntnistheoretische Grundansichten aus seinen eigenen Worten herauszulesen. Er ist eben dem Problem aus dem Wege gegangen. Oder vielmehr es hat überhaupt nicht für ihn bestanden. Er hielt es nicht für ratsam, sich mit dergleichen zwecklosen und sogar schädlichen, weil von der rechten Beschaulichkeit wegführenden Spintisiereien abzugeben. Und in der Tat läßt auch das einzige Sutta, welches darauf angelegt ist, eine Stellungnahme zur Frage, ob die Welt etwas Reales oder Irreales ist, nahezulegen, nur die eine Deutung zu, daß Buddha das Vorhandensein eines der Überlegung würdigen Problems gar nicht anerkennt.

Der fragliche Text findet sich im Kevaddha-Sutta des Dīgha-Nikāya (vol. I. XI, § 67 ff.). Er ist durch verschiedene Übersetzungen dem occidentalischen Leser zugänglich gemacht, so im Auszuge durch Burnouf, Lotus de la bonne loi, p. 514 ff., E. Hardy, „Buddha", p. 66 ff., ferner vollständig durch Warren (l. c. 308 ff.) und Rhys Davids (Dialogues of the Buddha 1899), und es kann daher von einer wörtlichen Wiedergabe abgesehen werden. Es wird hier die Legende von einem Bhikkhu erzählt, der, im Besitze übernatürlicher Kraft (iddhi), sich in die Regionen der Devas erhebt, um von ihnen eine

Lösung der Frage, was künftig einmal aus der Welt und den sie bildenden vier Elementen werde, sich mitteilen zu lassen. Die Devas können aber der Reihe nach dem Wissensdurstigen keine Auskunft geben, und so langt er schließlich in der höchsten Sphäre, der des Brahma, an. Aber auch dieser gesteht ihm, nachdem er, damit die anderen ihr Gespräch nicht belauschen, ihn beiseite genommen hat, daß er auf die Frage keine Antwort wisse. Dieselbe Frage richtet nun der Bhikkhu an Buddha, welcher ihn vor allem belehrt, daß sie nicht richtig gestellt sei. Nicht, wo die Elemente hingehen, solle er fragen, sondern: „Wo finden die Elemente keinen Haltepunkt? Wo hört Name-und-Form auf?“ [1] Nachdem auf diese Weise die Frage verschoben ist, gibt Buddha selbst die Antwort: „Sie finden keinen Haltepunkt im Geiste des Erleuchteten (arahat), und wenn die Geistestätigkeit, die Wiedererweckung vergangener Vorstellungen aufhört, dann hören auch sie auf“. Buddha hat also der Frage einen anderen Sinn, eine andere Tragweite untergelegt. Wie sie ursprünglich gestellt war, bezog sie sich auf die transzendent-reale Welt und ihre künftige Bestimmung. Buddha faßt dagegen nāma-rūpa, welches sowohl einer realen als phänomenalen Deutung fähig ist, als subjektive Erscheinung, als Produkt der Geistestätigkeit, und nach dieser Modifikation der begrifflichen Bedeutung bezeichnet er die in Name und Form ausgebreitete Welt (nāma-rūpa) als abhängig vom individuellen Intellekt, mit dessen Funktionen auch jene aufhören.

Es muß indessen bemerkt werden, daß in der Antwort Buddhas so wenig ein Beweis für einen vermeintlichen Idealismus desselben gefunden werden kann als in den Erörterungen über den pratītya-samutpāda, die ja auch keine positive Stellungnahme zu der Frage nach dem Wesen der Realen erkennen lassen. Wenn auch die „Welt“ für Buddha nicht den Charakter eines Absoluten hat, so

[1] Nāma-rūpa kann hier, entsprechend unseren früheren Darlegungen, nur die phänomenale Welt bedeuten. Rhys Davids übersetzt — meiner Ansicht nach irrtümlich — nāma-rūpa mit „that union of qualities that make a person“. K. Neumann mit „Subjekt und Objekt“, was nicht nur philosophisch unverständlich, sondern, wie Rhys Davids (Dialogues of the Buddha, p. 283, n. 1) mit Recht bemerkt, unbuddhistisch ist, da der Buddhismus ein Subjekt außerhalb des Bewußtseins und abgesehen von den wechselnden Vorstellungen nicht kennt.

wird doch die Möglichkeit einer Realität, und zwar der bewußtseinstranszendenten Realität, in keiner Weise bestritten, sie bleibt nur als belanglos außer Betracht — wir sehen, auch hier ist letzten Endes der Indifferentismus, die Gleichgültigkeit gegenüber dem Gestalteten und Erscheinenden die Veranlassung, das erkenntnistheoretische Problem, das ja allerdings auch keine praktische Bedeutung besitzt, zu ignorieren.

Und so möge denn schließlich noch eine weitere Stelle hier angeführt werden, die mir die bisherigen Ergebnisse hinsichtlich Buddhas erkenntnistheoretischer Grundanschauung nur zu bestätigen scheint, obwohl sie von anderer Seite ausdrücklich als Beweis für einen angeblichen Idealismus der ursprünglichen Lehre in Anspruch genommen worden ist. Sie lautet[1]: „Wahrlich, Freund, in diesem Leibe, der nur eine Armspannweite hoch ist, aber mit Bewußtsein und Verstand begabt, ist die Welt, das Werden der Welt, das Vergehen der Welt, und der Pfad, der zum Vergehen der Welt führt, beschlossen".[2] Diese Stelle wird von Neumann in einer Anmerkung seiner Übersetzung des Aṅguttara Nikāya[3] mit einem Ausspruche Schopenhauers verglichen: „Auch kann man sagen, Kants Lehre gebe die Einsicht, daß der Welt Ende und Anfang nicht außer, sondern in uns zu suchen sei".[4] In der Tat stimmen die zwei Sätze, der eine Buddhas, der andere seines Bewunderers Schopenhauer, fast wörtlich überein und auch dem Sinne nach insofern, als beide unter Welt eben diejenige Welt, welche sich als Gegenstand der Erfahrung darbietet, d. h. die subjektive Erscheinungswelt verstehen. Aber trotz dieser auffallenden Ähnlichkeit der angezogenen Äußerungen darf man, wie ich glaube, dieselben nicht zu einer Übereinstimmung der betreffenden erkenntnistheoretischen Grundanschauungen überspannen. Was den Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung" anlangt, so bezeichnet er, wie wir schon an anderer Stelle[5] zu bemerken Gelegenheit hatten, eine unbestreitbare Tatsache, deren Wahrheit im Laufe der im Zeichen der

[1] Saṃyutta Nikāya I, p. 62.

[2] api khvāham āvuso imasmiññ yeva vyāma-matte kalevare saññimhi samanake lokaṃ ca paññāpemi lokasamudayaṃ ca lokanirodhaṃ ca lokanirodhagāminiṃ ca paṭipadan-ti.

[3] Vgl. auch Rhys Davids, Dial. of the Buddha, p. 274.

[4] Die Welt als Wille und Vorstellung I, 3. Aufl., S. 498.

[5] Das Problem des Ich, S. 21.

Erkenntnistheorie stehenden Philosophie des vergangenen Jahrhunderts nachgerade trivial geworden ist. Nur muß man dabei im Auge behalten, daß derjenige, welcher jenen Satz ausspricht, eben nur seine vorgestellte Welt als Vorstellung bezeichnet oder, mit anderen Worten, eine leere Tautologie als der Wahrheit letzten Schluß verkündet. Der fragliche Satz erhält erst dann eine gewisse positive Bedeutung, wenn man unter „Welt" etwas anderes, etwas mehr als die subjektive Erscheinungswelt versteht, nämlich etwas Bewußtseinstranszendentes, das zwar den Phänomenen des Bewußtseins zugrunde liegt, denselben auch hinsichtlich der kategorialen Beziehungen im allgemeinen korrespondiert, aber doch jedenfalls an sich frei von der Form des ideellen Seins ist. Schopenhauer hat dadurch, daß er Raum, Zeit und Kausalität als lediglich subjektive Formen ohne transzendentale Beziehung behauptete, die Existenz einer transzendenten Welt der Dinge bestritten und ist daher transzendentaler Idealist, wenn es ihm auch nicht gelungen ist, seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt von Widersprüchen frei zu halten und ihn konsequent durchzuführen. Für Schopenhauer war die Welt in der Tat nichts als Vorstellung, sie war für ihn identisch mit der vorgestellten Welt. Es wäre aber sehr voreilig, wollte man auf Grund eines an sich so richtigen Ausspruches, wie des Satzes der Phänomenalität, auch den Stifter des Buddhismus als Idealisten betrachten, wie dies häufig geschieht. Vielmehr scheint mit Bestimmtheit aus denjenigen Stellen des Schriftkanons, welche eine erkenntnistheoretische Deutung zulassen und von denen ich besonders die Erörterungen über den „Kausalnexus des Entstehens" (pratītya-samutpāda) hervorheben möchte, hervorzugehen, und steht auch durchaus im Einklang mit dem Charakter und der Tendenz der Lehre Buddhas, daß dieser zwar die Welt nur in ihrer Beziehung zum Individuum, gewissermaßen als psychisches Moment in der Ausbildung der Persönlichkeit, der Beachtung für wert hält, daß er ihr aber eine transzendentale Bedeutung über ihre subjektive Phänomenalität hinaus weder beilegt noch abspricht. Mit andern Worten: er lehnt die Frage nach der transzendentalen Gültigkeit der Erfahrung ab. Aber er tut es nicht als Skeptiker, sondern als Indifferentist. Der Skeptiker hat immer noch soviel Interesse an dem Problem des Seins, daß er sich in Gedanken mit ihm beschäftigt, dem Indifferenten fehlt aber jeder Antrieb, sich mit dergleichen zwecklosen und sogar zweck-

widrigen Grübeleien abzugeben. Ihm selber würde es niemals einfallen, sich eine derartige Frage vorzulegen, und wenn sie ihm von anderer Seite nahegelegt wird, so weist er sie zurück oder schiebt ihr einen anderen Sinn unter, wie wir dies im Kevaddha-Sutta beobachtet haben.

2. Das transzendentale Subjekt.

Allerdings in einer Hinsicht ist auch schon der ursprüngliche Buddhismus entschieden idealistisch gewesen: in seiner kategorischen Leugnung eines Ich, eines Selbstes. Indessen mögen hier zunächst einige erläuternde Bemerkungen allgemeiner Art am Platze sein, da eben der Begriff des Ich ein recht schwankendes Gebilde und mit einer gewissen Unbestimmtheit und Zweideutigkeit behaftet ist, so daß es angebracht erscheint, unsere bezügliche Auffassung mit einiger Genauigkeit darzulegen und zu definieren. Eine ausführlichere Entwicklung habe ich in meiner Schrift: „Das Problem des Ich" versucht, und kann mich daher darauf beschränken, die wichtigsten Ergebnisse derselben kurz zusammenzufassen.

Mit Bezug auf das Ich sind zwei prinzipiell verschiedene Betrachtungsweisen möglich: entweder man faßt es idealistisch auf als eine ideelle Größe innerhalb des bewußten Seins, oder transzendental als das transzendente Substrat der Bewußtseinserscheinungen. Der ersteren Auffassung begegnen wir z. B. bei dem konsequenten Idealisten, der allem und jedem nur eine immanente Bedeutung beilegen möchte, dann in der modernen positivistischen Psychologie, die, von dem Prinzip der „reinen Erfahrung" ausgehend, nur von Bewußtseinstatsachen etwas wissen und aussagen zu können vorgibt[1], endlich auch bei einigen Vertretern des transzendentalen Realismus, wie E. v. Hartmann, die, durch die Doppelsinnigkeit des Wortes „Ich" veranlaßt, die entsprechende Vorstellung als ein imaginäres Gebilde des Bewußtseins deuten, indem sie gleichzeitig dem transzendenten Korrelat dieses „Ich", dessen Existenz nicht bestritten wird, eben diese Bezeichnung „Ich" entziehen. Ich habe nun nachzuweisen gesucht, daß diese Beschränkung des Terminus „Ich" auf die ideelle Sphäre mit dem Sprachgebrauch in Widerspruch steht, indem unter dem „Ich", als dem Subjekte des Denkens, doch gerade etwas außer-

[1] l. c., S. 77 ff.

halb des Denkens Stehendes verstanden wird, daß aber insofern auch diese natürlichere Verwendung des Personalpronomens bedenklich ist, als sie die Pluralität des Bewußtseinssubjektes, welche doch nicht ohne weiteres durch das Ichbewußtsein gesichert ist, involviert.

Um also der Doppelseitigkeit des Ich gerecht zu werden, zugleich aber auch dem natürlichen Sprachgefühl, das unter „Ich" in erster Reihe das transzendente Substrat des Bewußtseins versteht, zu entsprechen, muß man sich zu einer terminologischen Spaltung des Ich verstehen, indem man die phänomenale Erscheinung desselben als „Ichvorstellung" oder „phänomenales Ich", das transzendente Korrelat als „transzendentes" oder „absolutes Ich", vielleicht auch mit Kant als „transzendentales Subjekt" bezeichnet. Diese verschiedenen Auffassungsmöglichkeiten, die je nachdem, ob man das transzendente Ich monistisch oder pluralistisch deutet, noch verwickelter werden, machen es aber jedenfalls notwendig, zur Vermeidung des naheliegenden Doppelsinnes in terminologischer Hinsicht vorsichtig zu Werke zu gehen, und gerade, wenn man es unternimmt, das Ichproblem in einer anderen, sprachlich besonderten Philosophieentwicklung, wie etwa derjenigen Indiens, zu verfolgen, so liegt es nahe, jener fortwährenden Hemmung und Behinderung des sprachlichen Ausdrucks dadurch aus dem Wege zu gehen, daß man die dort üblichen Termini statt der umständlichen „Ichvorstellung", „absolutes Ich" u. ä., die ja auch nicht vollkommen einwandsfrei sind, einschaltet.

In der indischen Philosophie hat sich nun schon frühe, jedenfalls lange vor dem Aufkommen des Buddhismus, ein Begriff und ein Ausdruck für die transzendente Seite des Ich gebildet, und zwar in dem Worte „ātman". Wir haben auch über die vorbuddhistische Entwicklungsgeschichte dieses Terminus eine Anzahl zum Teil wertvoller Untersuchungen, von denen ich nur diejenigen Deußens hervorheben möchte.[1] Um aber gerade das Verhältnis des Buddhismus zu der früheren Spekulation richtig verstehen und beurteilen zu können, wäre es nötig zu wissen, welche der uns bekannten brahmanischen Texte zu jener Zeit in dem Maße bekannt waren, daß sie einen Einfluß auf die Weltanschauung weiterer Kreise gewinnen, oder doch

[1] Das System der Vedânta, 1883, p. 17 ff., 50 ff., 185. Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1 und 2, 1894, 1899 an verschiedenen Stellen.

eine Stellungnahme derselben zu den brahmanischen Spekulationen provozieren und bewirken konnten — und diese Stellungnahme brauchte ja nicht ohne weiteres eine zustimmende zu sein.

Wenn man nun das Tripiṭaka daraufhin prüft, in welchem Umfange Einflüsse der priesterlichen Kaste sich in den damaligen Literaturkreisen geltend gemacht haben mochten, so ist die Ausbeute an positiven Erkenntnissen erstaunlich gering. Der einzige Text, der die Namen brahmanischer Schulen spekulativen Charakters anführt, dürfte wohl das Tevijja-Sutta des Dīgha Nikāya sein.[1] Und selbst hier ist es bei der anscheinend verderbten handschriftlichen Überlieferung zweifelhaft, ob es gerade philosophische Lehrmeinungen sind, und nicht etwa religiös-rituelle Kultgenossenschaften, die als im Gegensatz zu Buddhas Lehre befindlich aufgeführt werden. Immerhin scheint mir das letztere nicht gerade wahrscheinlich zu sein, obwohl Rhys Davids dieser Auffassung zuzuneigen scheint, indem er (Dial. p. 303) in dem Texte, welcher „Addhariya-, Tittiriya-, Chandoka-, Chandāva- und Brahmacariya-Brahmanen" erwähnt, die letztgenannten durch „Bahvṛca" ersetzt und bemerkt: „The Adhvaryu, Taittirīya, Chandoga, and Bahvṛca priests — those skilled in liturgy generally, and in the Yajur, Sāma and Rg-Vedas respectively — are probably meant". Ich möchte eher annehmen, daß die Eigennamen „Tittiriya" und „Chandoka" mit den bekannten Taittirīya- und Chāndogya-Upanishaden — die eine gehört zum Yajur-, die andere zum Sāmaveda — in engster Beziehung stehen, und trage sogar kaum Bedenken, trotz der lautlichen Schwierigkeiten, die aber bei der allgemeinen Verderbtheit der Lesarten weniger ins Gewicht fallen, die Addhariya-Brahmanen des Pālitextes mit der Aitareya-Upanishad des Rg-Veda in Verbindung zu bringen. Wäre diese Vermutung richtig, so hätten wir zugleich die Gewißheit, daß eine Reihe von allerdings besonders altertümlichen Upanishaden zu Buddhas Zeit hervorragendes Ansehen genossen und Gegenstand des Unterrichts in einzelnen Brahmanenschulen waren.

Einen besonders hohen Grad von spekulativer und zumal logischer Entwicklung verraten nun die in Frage kommenden Upanishaden nicht. Sie strotzen — die Chāndogya-Upanishad ist dafür bekannt — von abstrusen Ideen, in welchen Hylozoismus und Anthropomor-

[1] Übersetzt von Rhys Davids, Dial. of the Buddha.

phismus üppige Blüten treiben. Dabei schwebt als religiöses Ziel, wie ja auch bei den Brahmanen des Tevijja-Sutta, eine überirdische Seligkeit nach dem Tode vor, die brahmacariyā, d. i. der Weg zur Vereinigung mit Brahman (brahmasahatvāya) ist die eigentliche Aufgabe und wesentlicher Zweck des religiösen Lebens.[1] Das Bewußtsein der innerlichen Einheit des individuellen Ich (ātman) mit dem absoluten Weltgrunde (brahman) ist schon erwacht, wenn es sich auch — wie aus den eschatologischen Vorstellungen eines zeitlichen Lebens nach dem Tode hervorgeht — noch nicht zu dem unmittelbaren Empfinden der über alles Zeitliche hinausgehobenen natürlichen Identität von ātman und brahman, wie es uns in den späteren Upanishaden und dem Vedānta entgegentritt, gesteigert und emporentwickelt hat. Für die terminologische Bestimmtheit des „ātman" ist aber entscheidend, daß hiermit etwas Existentielles und Substantielles gemeint war, daß ihm also diejenigen Prädikate zukamen, die ich in meiner Schrift über das Ichproblem als die nächsten und wichtigsten Bestimmungen des transzendenten Korrelates der Ichvorstellung nachzuweisen versucht habe. —

Wenden wir uns nach diesen Vorbemerkungen allgemeiner und terminologischer Art zu der Beurteilung des ātman von seiten des Buddhismus, so bedarf es nach dem Gesagten wohl keines besonderen Hinweises, daß, wenn der Buddhismus gegen den Begriff des ātman polemisierte und denselben mit größter Entschiedenheit bekämpfte, diese Feindseligkeit dem transzendenten Subjekt des Bewußtseins gegolten hat. Wir werden sehen, daß das Individuum, der pudgala, auch von dem Buddhismus anerkannt wurde, der Widerspruch mit der prinzipiellen Leugnung des ātman, der hier vorzuliegen scheint, ist aber in Wirklichkeit nur scheinbar, denn der pudgala ist eben nicht ātman, so wenig das Erscheinungs-Ich mit dem absoluten Ich identisch ist. Indessen möge zur Verdeutlichung dieses Unterschiedes und zur Vereinfachung der späteren Auseinandersetzung über die Vereinbarkeit einer Leugnung des ātman mit der Behauptung des pudgala zunächst die erste Seite dieses Verhältnisses auf Grund der einschlägigen Tripiṭakastellen erörtert werden.

[1] Man vergleiche z. B. die Schußworte der Aitareya-Upanishad III, 6. 5. 4. (Ausg. Bombay 1886): „sa etena prajñen' ātmanā 'smāl lokād utkramyāmushmin svarge loke sarvān kāmān āptvā 'mṛtaḥ samabhavat samabhavat | ".

Auch hier wird es, ebenso wie bei unserer Besprechung der Anschauungen Buddhas über die Erscheinungswelt, passend sein, die Erörterungen des Mahā-Nidāna-Sutta vorauszustellen.

Die Frage, welche die verschiedenen möglichen Betrachtungsweisen des ātman seien, wird an jener Stelle dahin beantwortet, daß man es zunächst mit der Empfindung (oder dem Gefühl, vedanā) gleichsetzen könne.[1] Eine andere Auffassung wäre die, daß man sagte: „Empfindung gehört nicht meinem Selbst an; mein Selbst ist ohne Empfindung"[2]. Nach einer dritten ist zwar nicht die Empfindung mein Selbst, auch ist letzteres nicht ohne Empfindung; vielmehr hat mein Selbst Empfindung, es besitzt die Fähigkeit zur Empfindung (Grimbl. S. 256 unten).

Diese drei Ansichten werden nun der Reihe nach durch folgende Argumentation zurückgewiesen.

Hinsichtlich der ersten wird bemerkt, daß dreierlei Arten von Empfindungen zu unterscheiden sind: angenehme, unangenehme und indifferente. Wenn jemand eine angenehme Empfindung hat, so hat er zur gleichen Zeit weder eine unangenehme noch eine gleichgültige. Und ebenso schließen eine unangenehme oder neutrale Empfindung eine gleichzeitig bestehende von anderer Art aus.

Nun sind alle diese Arten von Empfindungen vorübergehend, verursacht, bedingt und dem Vergehen, Verschwinden, Verlöschen und Aufhören unterworfen. Wenn also jemand, für den eine Empfindung mit seinem Ich identisch ist, eine angenehme Empfindung hat, muß er folgerecht sagen: „Dies ist mein Selbst". Und wenn diese Empfindung aufgehört hat: „Mein Selbst hat aufgehört". Und ebenso muß er denken, wenn er eine widerwärtige oder gleichgültige Empfindung hat, und wenn sie aufhört. Und so muß er dazu kommen, zu glauben, daß sogar während seines Lebens sein Selbst vergänglich, daß es angenehm, unangenehm oder beides zugleich, und daß es dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Eine solche Annahme ist aber nicht möglich, und daher auch die Gleichsetzung des ātman oder Ich mit der Empfindung hinfällig.

Nach den von Warren p. 135 Anm. 1 aus der Providence-Handschrift der Sumangala Vilāsinī in Übersetzung mitgeteilten An-

[1] vedanā me attā 'ti.

[2] na h'eva kho me vedanā attano; appaṭisaṃvedano me attā 'ti.

gaben wäre der hier zunächst zurückgewiesene Satz „Empfindung ist mein ātman" gleichbedeutend mit der „heresy of individuality as based on the sensation-group", und man wird wohl annehmen dürfen, daß es sich hier um die Majjhima Nikāya I, 5, 4 angeführte fünfte Art von sakkāyadiṭṭhi (ssk. sat-kāya-dṛṣṭi) oder Individualitätsglauben, von dem zwanzig Fälle unterschieden werden, handelt. Die Weise, wie diese verschiedenen Spezialfälle von Pluralismus bezw. Individualismus abgeleitet werden — nämlich auf Grund eines Schemas, das a priori alle Denkmöglichkeiten ins Auge faßt und gewissermaßen katalogisiert, womit natürlich noch nicht gesagt ist, daß irgend eine derselben auch wirklich irgendwelchen Beifall oder Glauben gefunden habe — gestattet zwar noch nicht ohne weiteres die Schlußfolgerung, daß die von Buddha im Mahā-Nidāna-Sutta zunächst bekämpfte Gleichsetzung von ātman und vedanā von irgend einer Seite ernstlich verfochten wurde. Immerhin ist es von Interesse zu sehen, wie schon in so früher Zeit, wo von systematischer Dialektik noch nicht recht die Rede sein kann, der Versuch gemacht wurde, das Ich mit der Empfindung zu identifizieren, eine Erscheinung, für die in der modernen Psychologie sich vielleicht manche Parallelen aufzeigen ließen. Andererseits aber läßt der vorliegende Passus erkennen, daß es doch für den Begriff des ātman als wesentlich galt, etwas Konstantes, über die Vergänglichkeit des Psychischen und überhaupt der Bewußtseinszustände Hinausgehobenes zu sein. Das Vergängliche an der Empfindung läßt sich eben mit der Vorstellung des ātman nicht vereinigen; und so ist es deutlich, daß man unter diesem etwas nicht selbst ins Bewußtsein Fallendes verstand, und wenn auch Buddha die Existenz eines ātman bestritt, so hatte er doch insofern eine richtige Vorstellung desselben, als er nur einem Unvergänglichen und Unveränderlichen jenes Prädikat beilegen mochte. —

Die zweite zu widerlegende Auffassung des ātman läuft, wie wir gesehen haben, darauf hinaus, daß mein ātman nicht in Empfindung besteht, daß es aber auch keine Empfindung habe. Es existiert zwar nach dieser Ansicht, aber es hat mit der Empfindung nichts zu tun. Demgegenüber weist Buddha darauf hin, daß, wo keine Empfindung sei, man auch nicht sagen könne „ich bin".

Auch für die hier von Buddha zurückgewiesene Anschauung hat der Kommentar einen besonderen Terminus bereit. Nach der Übersetzung Warrens (heresy of individuality as based on the form-group)

wäre sie identisch mit der ersten der zwanzig Arten von sakkāyadiṭṭhi, nach welcher das Körperliche (eigentlich „Form", rūpa) als ātman betrachtet wird. Denn nur, wenn man zwischen Ich und materiellem Leib keinen Unterschied macht, kann man sagen: „Weder ist das Ich, noch hat das Ich Empfindung". Dem hält jedoch Buddha mit Recht entgegen, daß das Sprachgefühl sich dagegen sträube, etwas seiner nicht Bewußtes als „Ich" (ātman) zu bezeichnen. Auch hieraus geht also hervor, daß die Vorstellung des ātman die des Bewußtseinsubjektes umspannte. Nur was Bewußtsein an und in sich trägt, kann als ātman bezeichnet werden, und wenn Buddha das ātman bestritt, so tat er es nicht deshalb, weil er einen falschen Begriff desselben gehabt hätte, sondern weil er nicht zugeben wollte, daß hinter den psychischen Phänomenen noch ein transzendentes Subjekt stehe. —

Die dritte von Buddha bestrittene Ansicht über das ātman ist nun diejenige, nach welcher dieses, ohne mit der Empfindung identisch zu sein, Empfindung und die Fähigkeit des Empfindens an sich habe. Die Widerlegung dieser Lehre wird in folgende Frage gekleidet: Nimm an, Bruder, daß vollständig und ohne Rest alle Empfindung aufhören würde — wenn nirgendwo irgendwelche Empfindung wäre, könnte dann nach dem Aufhören allen Empfindens über irgend etwas gesagt werden: „Das bin ich?" Die Antwort darauf lautet: „Nein". Man bemerkt also auch hier ein richtiges und genaues Bewußtsein dessen, was zum Begriff des ātman gehört, insofern dieses das individuelle Subjekt oder Ich ist. Trotzdem ist — man gestatte eine rein sachliche Bemerkung von allgemeinerem philosophischem Interesse — diese Auffassung des ātman anfechtbar, indem schon die Spekulation der Upanishaden durch die Gleichsetzung des ātman mit dem brahman die Vorstellung der notwendigen Zugehörigkeit des Bewußtseins zum ātman beiseite geschoben hatte und bei dem Begriffe eines bewußtlosen Absoluten angelangt war. Die an dritter Stelle angeführte Lehre über das ātman ist also diejenige, welche Buddha uns nicht ausreichend widerlegt zu haben scheint, und welche zugleich den wunden Punkt seiner metaphysiklosen Weltanschauung erkennen läßt. Denn der Mangel eines Absoluten bedeutet für eine Philosophie zugleich auch den Mangel einer Metaphysik.

Der Gedanke an ein nur accidentiell und peripherisch bewußt werdendes Absolutes würde allerdings Buddha völlig fern gelegen

haben — möglicherweise ist er auch in der brahmanischen Upanishad-Literatur damals noch nicht ernstlich und in voller Reinheit in Betracht gezogen worden —, wenn wir unter der gegenüberstehenden Theorie mit dem Kommentar diejenige Art von sakkāyaditthi zu verstehen hätten, welche auf eine Individualität auf Grund der skandhas der Wahrnehmung (saññā), des Charakters (saṅkhārā) und des Bewußtseins (viññāna) abzielt. Diese Auffassung findet aber unter den zwanzig Unterarten von sakkāyaditthi keine Stelle; denn diese beziehen sich der Reihe nach auf die fünf khandhas, von denen aus jeweils vier mögliche Theorien, zusammen also zwanzig, konstruiert werden. In der dritten der von Buddha bestrittenen Auffassungen des ātman hätten wir es also mit einer besonderen Kombination zu tun, und damit eröffnet sich die Perspektive, daß die zwanzig Majjh. Nik. I, 5, 4 aufgeführten sakkāyadiṭṭhis noch vermehrt werden müßten, wenn alle Denkmöglichkeiten erschöpft werden sollten. Das alles deutet aber darauf hin, daß man in dieser nachträglichen Einordnung jener Theorien in schematische Schubfächer nicht viel mehr zu sehen hat als eine Art von müßiger Spielerei oder mathematischer Tüftelei: eine reale Bedeutung werden diese künstlichen Konstruktionen und Kombinationen schwerlich besessen haben.

Mit der ablehnenden Stellungnahme gegenüber den drei bezeichneten positiven Auffassungen des ātman, die zwar hinsichtlich der Deutung desselben voneinander abweichen, aber in der prinzipiellen Anerkennung eines Selbstes übereinstimmen, ist indessen das Ichproblem für Buddha theoretisch erledigt. Immerhin ist es vielleicht von Interesse zu sehen, welche praktische Konsequenzen sich für ihn aus dieser Leugnung eines „Ich" ergaben, und ich möchte aus diesem Grunde den Schlußabschnitt des Suttas, das ohne Zweifel eines der wichtigsten und philosophisch wertvollsten ist, hier in Übersetzung beifügen:

„Von der Zeit an, o Ānanda, wann ein Mönch nicht mehr an der Ansicht festhält, Empfindung sei das ātman, oder das ātman habe keine Empfindung, oder das ātman habe Empfindung und besitze die Fähigkeit des Empfindens, hört er auf, an irgend etwas in der Welt zu hängen, und von Neigung frei, wird er niemals erregt, und niemals erregt erlangt er das Nirvāṇa zu eigen; und er weiß, daß die Wiedergeburt erschöpft ist, daß er das heilige Leben gelebt, daß er getan, was ihm zukam zu tun, und daß er nicht mehr ist von dieser Welt.

„Und unmöglich ist est, Ananda, daß einem so Erlösten ein Mönch den Irrtum beilegte, der Heilige existiere nach dem Tode, oder der Heilige existiere nicht nach dem Tode, oder der Heilige existiere zugleich und existiere nicht nach dem Tode, oder der Heilige existiere weder noch existiere nicht nach dem Tode.

„Und warum sage ich so?

„Weil, Ānanda, nachdem ein Mönch erlöst worden ist durch ein völliges Verständnis des Bejahens und des Gebietes des Bejahens, des Aussagens und des Gebietes des Aussagens, des Erklärens und des Gebietes des Erklärens, des Wissens und des Gebietes des Wissens, der Wiedergeburt und was durch Wiedergeburt betroffen wird, es für ihn unmöglich ist, solch einen häretischen Mangel an Wissen und Erkenntnis einem anderen ähnlich erlösten Mönche beizumessen."

Wenn wir schon früher Gelegenheit gehabt haben, auf die praktische und ethische Seite der Lehre Buddhas den Nachdruck zu legen, so kann auch der soeben wiedergegebene Text als eine Bestätigung dessen angesehen werden. So gering das theoretische und spekulative Interesse für eigentlich philosophische Fragen ist, so wird dieses doch sofort hervorgerufen und belebt, wenn die intellektuelle Förderung zugleich auch von einem erzieherischen Werte ist. Und dieser kann dem Bewußtsein der Gegenstandslosigkeit der Ichvorstellung nicht wohl abgestritten werden. Nichts ist geeigneter, die Anhänglichkeit an das eigene liebe Ich radikal zu zerstören, als die innere Überzeugung, daß das Ich nur eine Fiktion, ein imaginäres Gebilde ist. Allerdings bedeutet es einen gewaltigen Unterschied, ob man dem Ich jede transzendentale Bedeutung abspricht, wie es Buddha tut, oder ob man die individuelle Selbständigkeit des Einzel-Ich als unhaltbar nachweist, ohne die Existenz eines transzendenten Subjekts anzutasten. Praktisch äußert sich diese verschiedene Auffassung darin, daß im ersten Fall bei dem Fehlen jedes anderen Interesses, das als Gegengewicht in die Wagschale fallen könnte, das eigene persönliche Wohl, auf Schmerzlosigkeit gerichtet, unbedingt alles Sinnen und Trachten in Anspruch nimmt, während unter der anderen Voraussetzung die universalen Zwecke des absoluten Subjekts, soweit sie dem Individuum erkennbar sind, in den leergewordenen Raum der persönlichen Privatzwecke einströmen und ihn ausfüllen. Nur in dem letzteren Falle kann von einer wahren Sittlichkeit die Rede sein

der buddhistische Akosmismus kann es aber in ethischer Hinsicht höchstens zu einem unschädlichen Indifferentismus bringen.

Mit der Erörterung des Mahā-Nidāna-Sutta berührt sich in bezug auf die Auffassung des Ich enge ein Sutta des Saṃyutta-Nikāya (ed. L. Féer, P. T. S. 1884—94. XXII. 85), übersetzt von Warren in „Buddhism in translations", p. 138 ff. Die Darlegung der orthodoxen Lehrmeinung wird dem Sāriputta, einem der ältesten und angesehensten Schüler des Buddha, in den Mund gelegt, die gegenüberstehende häretische Ansicht (pāpakaṃ diṭṭhigataṃ) einem Mitglied der Gemeinde.

Sie wird so formuliert: „In der Weise verstehe ich die von dem Tathāgata gelehrte Lehre, daß nach der Trennung von dem Leibe der Mönch, dessen Sünde getilgt ist, vernichtet wird, verschwindet, nach dem Tode nicht existiert".[1] Es scheint also, daß die persönliche Unterweisung Buddhas über die Unwirklichkeit des ātman nicht scharf und bestimmt genug gewesen war, um nicht auch zu irrtümlichen Ansichten Veranlassung zu bieten. Jedenfalls beruft sich Yamaka auf die Worte des Meisters, aus denen er nur eine Art Zwitterding von sakkāyadiṭṭhi (Real-Individualismus) und ucchedavāda (Vernichtungslehre) heraushörte. Wenn die Richtigstellung in dem Sutta-Kanon nicht Buddha selbst, sondern einem seiner Schüler und Nachfolger zugeschrieben wird, so läßt sich vielleicht die Vermutung nicht abweisen, daß die präzise Formulierung der Lehre über das Ich überhaupt erst nach Buddhas persönlichem Wirken erfolgte, womit nicht gesagt ist, daß Buddha selbst einer anderen Auffassung hinsichtlich des ātman gehuldigt hätte, als die spätere orthodoxe Lehre. Es handelte sich bei Yamaka wohl nur um ein Mißverständnis, aber die Schuld an einem solchen trifft in der Regel zum Teil wenigstens denjenigen, der durch eine zu laxe Formulierung seiner Ansicht die Möglichkeit zu zweideutiger Auffassung gegeben hat.

Die wie gewöhnlich etwas umständliche Erzählung, wie es kam, daß Sāriputta Veranlassung nahm, den Yamaka aufzusuchen und zur Rede zu stellen, können wir füglich übergehen, um nur die Gegenargumentation des Sāriputta genauer ins Auge zu fassen. Dieser letztere geht davon aus, daß etwas Vergängliches (aniccam) und

[1] Tathā-haṃ Bhagavatā dhammaṃ desitam ājānāmi, yathā khīṇāsavo bhikkhu kāyassa bhedā ucchijjati vinassati na hoti paraṃ maraṇā ti.

Übles (dukkham) nicht ātman heißen könne. Nun sei aber alles das, was Bestandteil der Persönlichkeit ist, nämlich die fünf Gruppen (khandhas) von Form (rūpa), Empfindung (vedanā), Wahrnehmung (saññā), Neigungen (saṅkhārā), Bewußtsein (viññāna) vergänglich und daher leidvoll; sie können deshalb auch nicht das ātman sein. Die richtige Ansicht wäre also die, daß alles, was die fünf khandhas anbelangt, sei es nun vergangen, künftig oder gegenwärtig, subjektiv-innerlich oder transzendent-äußerlich, grob oder fein, gering oder bedeutend, ferne oder nahe, — daß alles dies mit dem ātman nicht identisch sein könne.

Auch hieran schließt sich wieder eine praktische Lehre an: der Weise faßt eine Abneigung gegen Form, Empfindung, Wahrnehmung, Wollungen und Bewußtsein, und durch diese Abneigung wird er frei von Leidenschaft, und durch das Befreitsein von Leidenschaft wird er erlöst, und wenn er erlöst ist, wird er dessen gewahr, daß er erlöst ist und „er weiß, daß die Wiedergeburt erschöpft ist, daß er das heilige Leben gelebt, daß er getan, was ihm zukam zu tun, und daß er nicht mehr ist von dieser Welt".

Nachdem auf diesem Wege das Nichtvorhandensein eines ātman nachgewiesen ist, wird dieselbe Deduktion auf den Tathāgata, den Heiligen, angewandt und siebzehn Möglichkeiten der Reihe nach in Erwägung gezogen, abgelehnt, und so Punkt um Punkt Yamakas Irrlehre, die auf dem Glauben an eine transzendente Bedeutung der Persönlichkeit beruhte, ad absurdum geführt. —

Wir sind übrigens in der Lage, den von Sāriputta geführten Gegenbeweis gegen Yamakas ketzerische Auffassung auf eine zum großen Teil wörtlich übereinstimmende Vorlage zurückzuführen und diese sogar chronologisch zu fixieren, sofern den Berichten über Buddhas Lehrtätigkeit Glauben beigemessen werden kann. Sie findet sich in einer Ansprache Buddhas an seine fünf ersten Jünger und ist im Mahāvagga (hsg. von Oldenberg, Vinaya-Piṭaka, vol. I, London 1879) I. 6. aufgezeichnet.[1] Auch in dieser Erörterung wird aus dem Umstande daß die fünf khandhas vergänglich sind, ihre Nichtidentität mit dem ātman hergeleitet, und an diesen Nachweis werden dieselben ethischen

[1] Übersetzt von Rhys Davids und H. Oldenberg in „Vinaya Texts", vol. I (Sacred Books of the East XIII), p. 73—151; dasselbe Sutta befindet sich Saṃy. Nik. II, 66—68, eine deutsche Übersetzung des auf das Ich bezüglichen Passus in Oldenberg „Buddha"[1], S. 217. Vgl. Car. Rhys Davids

Betrachtungen angeknüpft, die in den zwei zuletzt zitierten Texten den Abschluß bilden.

Hierher gehört schließlich noch das Brahmajāla-sutta[1], dessen auf das Seelenproblem bezügliche Darlegungen Rhys Davids in seinem „Buddhismus" (dtsch. Übs. von Pfungst, S. 105) ausführlich analysiert hat. Nicht weniger als 32 Ansichten über das Ich werden namhaft gemacht und zurückgewiesen. Sechzehn derselben beziehen sich auf eine bewußte, acht auf eine unbewußte Existenz nach dem Tode, die acht übrigen behaupten, daß die Seele sich nach dem Tode in einem weder bewußten noch unbewußten Zustande befinde. Auch hier haben wir es aber nur mit einem Schema von Denkmöglichkeiten zu tun, ohne daß ersichtlich wäre, daß jede einzelne derselben in einer besonderen Schule verfochten worden wäre.

---

in der Einleitung ihrer Übersetzung der Dhammasaṅgaṇi, p. XXXVI. — Auch das Dīpavaṃsa (I, 32) führt die Bekehrung des Koṇḍañña, Bhaddiya, Vappa, Mahānāma und Assaji auf das Anattalakkhana(-Sutta) zurück:

ete pañca mahātherā vimuttā anattalakkhaṇe.

Die wichtigsten der in Frage kommenden buddhistischen Angaben über die Bekehrung des Koṇḍañña und der vier nächstfolgenden Jünger finden sich in Sp. Hardy, Manual of Buddhism, 1860, p. 187 (nach singhalesischen Quellen); Turnour, Journal of the Bengal Asiatic Society VII, p. 812 ff., nach der Madhurattha Vilāsinī, einem Kommentare zum Buddhavaṃsa; Lalita Vistara, hsg. von Lefmann I, 407 ff.; Foucaux, in seiner franz. Übersetzung der tibetischen Rezension des Lalita Vistara (1847), S. 396; Bigandet, „The Life or Legend of Gauduma, the Buddha of the Burmese", 1. Aufl. (1858), S. 97; im Pālikommentar zu den Jātakas (übs. von Rhys Davids „Buddhist Birth Stories, S. 82); Beal, Catena of buddhist scriptures from the Chinese, L. 1871 S. 134; Beal, Romantic Legend of Sākya Buddha, 1875, S. 255. Vgl. ferner Rhys Davids, Buddhismus, übs. v. Pfungst, S. 57, und Kern, Buddhismus, übs. von Jacobi I, 1, S. 107 (nach dem Mahāvagga).

[1] Hsg. von Grimblot, Sept Suttas Pālis, Par. 1876, und in der von der Pāli Text Society veranstalteten Ausgabe des Dīgha Nikāya, vol. I (1890), übs. in Rhys Davids „Dialogues of the Buddha", 1900. Eine Analyse des Brahmajāla-sutta gibt Rhys Davids in der Einleitung zum zweiten Band seiner Übersetzung des Milinda-Pañha (Sacred Books of the East XXXVI), p. XXIII ff., Dahlmann, „Buddha", S. 67 ff. und O. Schrader, „Über den Stand der indischen Philosophie etc.", S. 8 ff. Über die tibetische Rezension des Sutta vgl. L. Fèer. Annales du Musée Guimet II (1881), p. 245, Anm. 4.

In einem eigentümlichen Gegensatze zu diesen konsequent-idealistischen Erörterungen über das Ich steht nun ein Sutta des Saṃyutta-Nikāya (XXII. 22), das „Bhārahārādisūtram", wie es in Sanskrittexten genannt wird, welches dadurch eine gewisse Berühmtheit erlangt hat, daß es späterhin von Gegnern des Buddhismus als ein Beweis dafür geltend gemacht wurde, Buddha habe selbst hinsichtlich der Realität der Persönlichkeit doch einer wesentlich anderen Ansicht gehuldigt, als sie von dem ātmanlosen Buddhismus in der Folgezeit vertreten worden sei.[1]

---

[1] In diesem Sinne wird es erwähnt in der Bodhicaryāvatāra-ṭīkā, ed. La Vallée-Poussin, p. 307, 3, dann in der Sphuṭārthā Abhidharma-koça-vyākhyā, zitiert von Minayeff, Recherches, p. 225 n. 2, wo der bhārahāra mit dem pudgala gleichgesetzt wird (bhārahārāḥ pudgala ity abhiprāyaḥ), ferner nach La Vallée-Poussin, Muséon 1900, p. 470 Anm., im Nyāya-Vārtikam des Uddhyotakāra zu Nyāya-Sūtra III, Einleitung: „Die Lehre des Tathāgata ist widerspruchsvoll; wenn ihr behauptet, es gebe kein ātma, so heißt es andererseits: 'Die Last, ihr Bhikshus, will ich euch lehren, und den Träger der Last . . . . . die fünf upādāna-skandhas sind die Last . . . . . der pudgala ist der Träger'." Vgl. Saṃy. Nik. XXII, 22: „Bhāraṃ ca, vo bhikkhave desissāmi bhārahāraṃ ca . . . . . pañcupādānakkhandhā tissa vacaniyam". Auch Burnouf (Introd. p. 451 f.) zitiert aus der Abhidharma-koça-vyākhyā f. 474 a seines Manuskript seine Stelle des vorliegenden Sūtras, in der Meinung, Buddhas Glaube an die Existenz eines denkenden Subjektes sei durch dasselbe ohne weiteres sichergestellt*). Das von Burnouf, Intr. p. 453, angeführte Zitat aus dem Avadāna-çataka f. 238 a enthält in den dem Begriff des ātman entgegengesetzten Bestimmungen des Vergänglichen, Leidvollen und Veränderlichen (périssable — mal — sujet au changement) dieselben Termini wie Mahā-Vagga I, 6 [38] ff., Saṃy. Nik. XXII, 85 [1] ff., Mahā-Nidāna-Sutta (Dīghā-Nikāya 256 [61] ff.) und Aṅg. Nik. III, 134 [1]. — Welche Bedeutung das vorliegende Sūtra für die Lehrauffassung verschiedener Schulen in der Folgezeit gehabt hat, geht daraus hervor, daß die Vatsīputrīya, Bhadrāyaṇīya, Kaurukullaka, Dharma-

---

*) L'existence du sujet pensant est d'ailleurs directement établie par le fragment suivant d'un Soutra que je cite d'après le Commentaire de l'Abh. koça f. 474 a. „Qu'est-ce que celui qui revêt l'existence? C'est la personne (pudgala), faudrait-il dire . . . . C'est le personnage respectable que vous voyez, qui a un tel nom, qui est de telle famille et de tel lignage, qui prend de tels aliments, qui éprouve tel plaisir et telle peine . . . . le pudgala". — Der Pālitext stimmt hiermit wörtlich überein.

Mit Hinsicht darauf, daß dieses Sutta für die Beurteilung der buddhistischen Ich-vorstellung von entscheidender Wichtigkeit ist, und daß bis heute noch keine deutsche Übersetzung veröffentlicht wurde — die meines Wissens einzige Übertragung in eine europäische Sprache enthält Warrens Buddhism in transl. p. 159f. —, dürfte es angebracht sein, eine sich an den Text anschließende Wiedergabe desselben hier einzufügen.

Buddha beginnt damit, daß er als Gegenstand seiner Predigt die Bürde, den Träger der Bürde, das Aufnehmen der Bürde und das Niederlegen der Bürde bezeichnet. Die Bürde besteht in den fünf „Abhängigkeitsgruppen" (pañcupādānakkhandhā); und zwar sind diese: die Form-Abhängigkeitsgruppe (rūpupādānakkhandha), die Empfindungs-Abhängigkeitsgruppe (vedanupādānakkhandha), die Wahrnehmungs-Abhängigkeitsgruppe (saññupādānakkandha), die Abhängigkeitsgruppe der Wollungen (saṅkhārupādānakkhandha) und die Bewußtseins-Abhängigkeitsgruppe (viññānupādānakkhandha). Zur Erläuterung mag bemerkt werden, daß das jeweilige Mittelglied dieser Komposita „upādāna" in der gewöhnlichen Aufzählung der Gruppen oder khandhas fehlt und hier hauptsächlich dazu dienen soll, das verwerfliche Interesse an den verschiedenen Arten von khandhas auszudrücken.[1]

Der Träger der Bürde ist das Individuum (oder Seele, puggalo), der ehrwürdige So-und-so von der-und-der Familie (yoyam ayasmā evaṃ-nāmo evaṃ-gotto).

Das Aufnehmen der Bürde besteht in dem zur Wiedergeburt führenden Willen (taṇhā, Durst), welcher sich mit Lust und Leidenschaft verbindet, an jeder Existenz Freude empfindet — das sich-Sehnen nach sinnlicher Lust, nach beharrlichem Sein und nach vergänglichem Sein.[2]

---

gupta und Uttarika ihre Anerkennung des Ich durch die Berufung auf jenes dem Buddha zugeschriebene Sūtra von der „Bürde" sicherzustellen suchten (nach dem von Wassiljeff I, S. 288 ff. übersetzten tibetischen Werke des Dsham-jang-bschadpa über die philosophischen Systeme des Buddhismus; vgl. besonders S. 296).

[1] Bezüglich des Unterschiedes von khandha und upādānakkhandha siehe Visuddhi-Magga, Kap. XIV (Warren, p. 155).

[2] Eine Charakterisierung dieser drei Arten von taṇhā findet sich in dem Visuddhi-Magga, Kap. XVII (Warren, p. 187f.).

Das Niederlegen der Bürde schließlich bedeutet die völlige Vernichtung der Leidenschaft (asesa-virāga-nirodha), das Aufgeben, (cāga), Fallenlassen (paṭinissagga), Aufgeben (mutti), Nichtberücksichtigen (anālaya) des Willens.

Die Darlegung schließt mit folgenden zwei Strophen:

Die Last bilden die fünf Khandhas,
Ihr Träger ist der Puggala,
Er nimmt sie auf mit schwerem Leid,
Mit Wonne wirft er sie hinweg.
Wenn er, ledig der schweren Last,
Nicht eine andere auf sich nimmt,
Hat er entwurzelt die Begier,
Wunschfrei und vollständig erlöst.[1]

Wie haben wir nun diese eigenartige Auffasssung des Individuums, die den Auseinandersetzungen über das ātman, welche wir kennen gelernt haben, beziehungslos gegenüberzustehen scheint, aufzufassen?

Ich denke, man kann diese Frage auf zweierlei Weise beantworten. Zunächst stände ja nichts im Wege, die Termini attā und puggala begrifflich zu trennen, und ich glaube in der Tat, daß diese nächstliegende Lösung der Schwierigkeit zugleich auch am ehesten befriedigt. Attā ist das Subjekt des Bewußtseins, das transzendente Korrelat der Ichvorstellung — und dieses wird ja, wie wir gesehen haben, von Buddha prinzipiell und entschieden geleugnet; puggala dagegen ist die Person, das Individuum, welchem nur eine empirische, im Verhältnis zum attā relative, nicht absolute Bedeutung zukommt. Der puggala könnte also recht wohl auch nach der Ansicht Buddhas eine bloß fiktive und imaginäre Größe sein, wie es das Individuum für jede Weltanschauung ist, die sich nicht mit dem pluralistischen Individualismus identifiziert. Wir hätten also in dem puggala des

---

1 Bhārā have pañcakkhandhā
bhārahāro ca puggalo
bhārādānaṃ dukkhaṃ loke
bhāranikkhepanaṃ sukhaṃ.

Nikkhipitvā garuṃ bhāraṃ
aññaṃ bhāram anādiya
samūlaṃ taṇhaṃ abbhuyha
nicchāto parinibbuto ti.

Bhārahārādi-sūtra nur eine Art von sprachlicher Abbreviatur oder Lizenz des Ausdrucks zu erkennen, auf die Buddha selbst wohl kein Gewicht gelegt hätte, und die von ihm allem Anscheine nach vermieden worden wäre, wenn er daran gedacht hätte, daß man aus ihr einen Widerspruch mit seinem anātmavāda, d. h. seiner Leugnung des ātman, konstruieren könnte.

Die andere Möglichkeit einer Erklärung wäre die, daß man den Widerspruch einfach zugeben würde, und den Umstand, daß er nicht nur von Buddha aufgestellt, sondern auch bei der Rezension und Abfassung des Piṭaka nicht getilgt worden ist, damit in Verbindung brächte, daß der Zweck der einzelnen Suttas doch ein wesentlich, vielleicht sogar ausschließlich praktischer war. In dem vorliegenden Sutta ist die Lektion der Parabel von der Bürde und ihrem Träger leicht als eine rein praktische zu erkennen: sie besteht darin, daß der Einzelne gut daran tut, sich von der Last eitler Wünsche und Begehrungen freizumachen. Auch der Leugner eines transzendenten Ich wird diese Lehre nicht wohl in eine andere Form kleiden können, ohne derselben einen pedantischen und komischen Beigeschmack zu geben. Und dann kam es ja Buddha gerade bei diesem Sutta nicht darauf an, seine Lehre von der Subjektslosigkeit darzulegen — diese konnte er entweder als schon bekannt voraussetzen oder sich als Gegenstand einer besonderen Predigt vorbehalten; er wollte vielmehr nur an einem handgreiflichen Beispiele zeigen, wie töricht es ist, Sinnengenüssen und eitlen Hoffnungen nachzujagen, wo doch nur das völlige Entsagen einen leidlosen Zustand herbeiführen kann. Wir werden also den Widerspruch in gewissem Sinne zugeben können und denselben damit entschuldigen, daß die theoretische Unklarheit gegenüber dem moralischen Eindruck des Gleichnisses nicht in Betracht kommt; wir werden sogar sagen dürfen, daß es Buddha auf Widersprüche theoretischer Art überhaupt nicht ankam, wenn nur der Hauptzweck erreicht wurde: sittlich einzuwirken und die Lebensführung günstig zu beeinflussen. Es kann nicht genug darauf hingewiesen werden, daß Buddha es nicht als seine Aufgabe betrachtete, ein philosophisches System zu begründen und dogmatische Lehrsätze aufzustellen. Theoretische Erörterungen haben für ihn lediglich den Zweck, einen ethischen Einfluß auszuüben, sie passen sich diesem Zwecke je nach den Umständen an und scheuen auch vor gelegentlichen Zweideutigkeiten, selbst Widersprüchen in der Theorie nicht

zurück, wenn es sich darum handelt, ad hominem und ad homines zu wirken. Wenn also auch der „anātma-vāda", die Lehre von der Seelenlosigkeit, das Hauptprinzip des Begründers des Buddhismus war, so wurde sie doch weniger ihrer selbst wegen aufgestellt, als um den auf falschen Voraussetzungen beruhenden Egoismus zu zerstören. Und ebenso konnte gegebenenfalls an einer naiveren Auffassung der Dinge, an der Existenz der Persönlichkeit oder des Individuums (puggala) festgehalten werden, um durch eine Betrachtung der Sinnlosigkeit alles Begehrens — selbst unter der Voraussetzung der Realität des Ich — jenen angeborenen Egoismus zu brechen.[1]

Diese in der Hauptsache praktische Tendenz von Buddhas Lehrtätigkeit ist aber auch vielleicht geeignet, anscheinende Ungereimtheiten ähnlicher Art ins Licht zu setzen. Sie betreffen die bekannten buddhistischen Grundsätze der Wirksamkeit des karma (des Tuns) und der Wiedergeburt. Von diesen zwei Prinzipien setzt die letztere jene voraus und muß daher nach Maßgabe derselben beurteilt werden. Auch in diesem Falle werden wir sehen, daß weder beide Lehrsätze sich gegenseitig ausschließen, noch daß sie sich mit dem anātma-vāda in einem inneren und absoluten Widerspruch befinden.

---

[1] Das Bewußtsein der rein praktischen Tendenz von Buddhas Lehre ist übrigens heute noch unter deren Anhängern lebendig. So enthält die Schrift von Kuroda, „Outlines of the Mahāyāna as taught by Buddha", Tokyo 1893, folgende Darlegung (p. 1): „In the teaching of his (sc. Buddha's) own life, he never set forth unchanging doctrine by establishing fixed dogmas. Although 'anātman' (non-individuality) is the general principle of Buddhism, yet his teaching this principle was meant not so much to show the true meaning of 'anātman' as to destroy man's erroneous attachment to ego. Thus Katyāna (sic!), a disciple of Buddha, was justly reproved by him for insisting on the doctrine of 'anātman'. When he said, 'Things exist', he did not mean to show their real existence; nor to teach their non-existence when he said, 'Things do not exist'. He only meant to discard the prejudiced attachment to either of the doctrines, and to make men follow the absolute truth of nature .... Though from the words and sentences of his teaching, different and diverse imports might be collected, yet his sole end was to lead men on the path of the true Moksha." Diese, wie mir scheint, zutreffende Darstellung würde uns aber auch den Schlüssel an die Hand geben, den an und für sich nicht leicht wegzudeutenden Widerspruch eines Nebeneinanderbestehens der Leugnung des ātman und der Behauptung des puggala in befriedigender Weise zu lösen.

3. Karma und Wiedergeburt.

Für die Auffassung und Beurteilung der Karmalehre im ursprünglichen Buddhismus dürften vor allem folgende Momente in Betracht kommen. Erstens: der Umstand, daß das Individuum in eine Reihe von psychischen Zuständen (p. dhammā, ssk. dharmāḥ) aufgelöst erscheint, denen kein bleibendes Substrat zugrunde liegt. Zweitens: die Einordnung des Tuns oder karma in den zwölfgliedrigen pratītya-samutpāda, wo es an zweiter Stelle steht und durch „saṅkhārā" bezeichnet ist. Und drittens: die Tatsache der Wirksamkeit des karma — das eigentliche Mysterium der buddhistischen Weltanschauung.

Was zunächst den ersten der für die Beurteilung des karma (p. kamma) besonders maßgebenden Gesichtspunkte anbelangt, so hängt er enge mit der Leugnung einer Substanz zusammen. Wenn mit dieser das innere Band der Bewußtseinsphänomene als überflüssige Hypothese über Bord geworfen wird, so ist die nächstliegende und überhaupt einzig mögliche Betrachtungweise die, daß man das Bewußtsein als eine zusammenhangslose, wenn auch geordnete Kette von Vorstellungen auffaßt. Auf demselben Wege ist ja auch Hume zu seiner Auffassung des Ich als eines „Bündels von Vorstellungen" gelangt. Der technische Ausdruck für diese verabsolutierten Bewußtseinszustände ist dharma. Nun wird alles Mögliche, was innerhalb des Bewußtseins eine gewisse Selbständigkeit und konkrete Beschaffenheit besitzt, unter diesem Begriffe des dharma zusammengefaßt. Da aber schließlich jede einzelne Vorstellung, sei sie nun sinnlich gestaltet oder ein abstrakter Begriff, als ein solches in sich abgeschlossenes Einzelwesen aufgefaßt werden kann, gibt es nichts, was nicht dharma wäre. Möglicherweise ist diese dharma-Theorie im Sutta-Piṭaka noch nicht in voller Deutlichkeit zu erkennen, aber jedenfalls ist sie dort angedeutet und hat schon in den ältesten Teilen des Abhidhamma-Piṭaka eine so maßgebende Bedeutung errungen, daß das Kompendium der gesamten buddhistischen Terminologie „Aufzählung der dhammas" (Dhamma-saṅgaṇi) genannt werden konnte. Auch reale Gegenstände sind ebenso dhammas, wie die einzelnen Gefühle und Charaktereigenschaften, lebende Wesen ebenso wie abstrakte Begriffe. Ich möchte nun nicht behaupten, daß eine derartige Darstellung einen besonderen Aufwand von Logik und Scharf-

sinn verriete, denn sie kann ja schließlich nur darauf Anspruch machen, den Rahmen für eine Aufzählung von Begriffen abzugeben, deren logische Erkenntnis dadurch aber auch nicht im geringsten gefördert wird. Sie bietet also nicht einmal ein Schema, sondern, wie gesagt, nur einen Rahmen, einen Gesichtspunkt.

Jedenfalls war nun aber die in dieser eigenartigen Betrachtungsweise der Seinselemente sich kundgebende Tendenz, den zeitlichen Zusammenhang in eine Reihe von zeitlosen Zuständen oder dharmas aufzulösen, maßgebend für die Auffassung des menschlichen Handelns. Es gibt keinen Augenblick im Leben, der nicht irgendwie zu einem Tun Beziehung hätte, der nicht dadurch erst für das Individuum Bedeutung erlangte, daß er ein Motiv zum Handeln enthält. Wie also das Sein im allgemeinen eine Summe von dharmas ist, bildet die individuelle Existenz eine solche von karma. Und zwar werden mit Hinsicht auf die ethische Wirksamkeit des karma zwei Arten desselben unterschieden: wirksames und unwirksames karma.

Unter dreierlei Bedingungen tritt wirksames karma ein: Begehrlichkeit (lobha), Haß (dosa) und Verblendung (moha).[1] Die Weise dieser Wirksamkeit wird durch folgendes Gleichnis illustriert: „Das karma ist wie Samen, die unversehrt (akkhaṇḍāni), unverfault (apūtīni), unverletzt durch Sturm und Hitze (avātātapahatāni), triebkräftig (sāradāni) sind und vorteilhaft gesät (sukhasayitāni) in ein fruchtbares Feld auf wohlbearbeiteten Boden; wenn dann der Regen in der richtigen Jahreszeit fällt, dann wird, o Bhikkhus, jene Saat Wachstum, Entfaltung, Entwicklung erlangen. In genau derselben Weise werden, wenn eines Menschen Taten durch Begehrlichkeit geschehen, aus Begehrlichkeit entstehen, durch Begehrlichkeit veranlaßt werden, in Begehrlichkeit ihren Ursprung haben — in welcher Lage auch sein Selbst sich befinden mag (yatth' assa attabhāvo nibbattati) — jene Taten reifen, und wo immer sie reifen, erfährt er die Frucht jener Taten, sei es in dem gegenwärtigen Leben, sei es in einem kommenden; und ebenso wenn sie geschehen durch Haß . . . . oder durch Verblendung . . . ."

Und dem entsprechend werden auch drei Bedingungen für das Zustandekommen des unfruchtbaren karma unterschieden, nämlich

[1] Aṅguttara Nikāya III, 33[1] (vol. I, p. 134). Vgl. Mādhyamika-Sūtra XVIII, S. 125 der Kalk. Ausg.: saṅkalpaprabhavo rāgo dvesho mohaç ca kathyate | çubhāçubhaviparyayāt sambhavanti pratītya hi ||.

Freiheit von Begehrlichkeit, Freiheit von Haß, Freiheit von Verblendung. „[Die so vollzogenen Handlungen] sind wie Samen, die unversehrt, unverfault, unverletzt durch Sturm und Hitze, triebkräftig . . . . gesät werden: wenn sie jemand mit Feuer verbrennt und sie in Asche verwandelt, und sie dann in die Winde zerstreut, oder sie in einen raschfließenden Strom wirft, dann, ihr Bhikkhus, wird jene Saat aufgegeben, ausgejätet aus dem Boden wie ein Palmyrabaum (ucchinnamūlaṃ tālāvatthukataṃ), ausgerottet, ihrer Triebkraft beraubt und unfähig gemacht, in Zukunft (āyatiṃ) zu sprossen. Genau so, ihr Bhikkhus, wenn eines Menschen Taten ohne Begehrlichkeit vollführt werden, entstehen, veranlaßt werden, entspringen, dann sind, insofern jene Begehrlichkeit dahin ist, jene Taten aufgegeben, ausgejätet, ausgerottet aus dem Boden wie ein Palmyrabaum, ihrer Triebkraft beraubt und unfähig gemacht, in Zukunft zu sprossen; und ebenso, wenn sie geschehen ohne Haß . . . . und ohne Verblendung . . . . .“[1]

Wir gehen also schwerlich fehl, wenn wir unter dem Entscheidenden der hier und in ähnlichen Texten des Sutta-Piṭaka zum Ausdruck gebrachten Vorstellung einer Art von Weiterzeugung der aus Begierde, Haß oder Verblendung erfolgten Handlungen nicht eine Vererbung des Charakters und der Persönlichkeit verstehen, sondern die durch gewisse Handlungen bedingte Veranlassung zu anderen Handlungen. Auf die Schwierigkeit, die Möglichkeit hiervon ohne Zuhülfenahme eines realen Subjekts plausibel zu machen, werden wir weiter unten zu sprechen kommen, indem wir zunächst die Folgerungen erwägen, die sich aus dem pratītya-samutpāda für die Beurteilung des menschlichen Handelns ergeben.

Die Formel des pratītya-samutpāda, in welcher die Quintessenz der buddhistischen Philosophie, soweit sie überhaupt theoretisiert, enthalten ist, bietet zwar über das Wesen und den Begriff des karma keinen unmittelbaren Aufschluß, da es sich nicht unter den zwölf Kausalgliedern befindet. Wir werden aber trotzdem berechtigt sein, alles das, was über die saṅkhārā gesagt wird, auch auf das karma zu beziehen. „Saṅkhārā“ ist nicht ganz leicht zu übersetzen, und die Mannigfaltigkeit der in Vorschlag gebrachten Umschreibungen, von denen wir gelegentlich eine Auswahl zusammengestellt haben,

[1] Vgl. auch Aṅg. Nik. III, 99 [1].

läßt erkennen, wie schwierig es ist, die Bedeutung jenes Wortes begrifflich zu fixieren. Aus der üblichen trockenen Herzählung der zwölf Glieder[1] läßt sich dieselbe auch gar nicht ohne weiteres erkennen, und man muß schon die in den Suttas zerstreuten Andeutungen kombinieren, oder die Erläuterungen der Kommentare oder systematischer Werke, wie des Visuddhi-Magga, heranziehen, um zu einer einigermaßen deutlichen Vorstellung des Begriffes zu gelangen.

Immerhin deutet die Stellung der saṅkhārā zwischen der avidyā und dem vijñāna auf die Berechtigung unserer Identifizierung derselben mit dem karma hin. Das „Nichtwissen" bedeutet zunächst die Unkenntnis der vier ārya-satyānī oder Grundwahrheiten vom Leiden, dann überhaupt die Unkenntnis der allgemeinen Lehrsätze, vor allem des pratītya-samutpāda selbst. Aus diesem Nichtwissen folgt aber ohne weiteres die zum Handeln führende Unbesonnenheit, Verblendung, Begehrlichkeit, welche alle in gewissem Sinne unter den Begriff der saṅkhārā fallen, der außerordentlich dehnbar ist, aber immer eine Beziehung zum Tätigsein andeutet. Warren hat denn auch ein für allemal „saṅkhārā" als zweites Glied des „pratītya-samutpāda" durch „karma" übersetzt und damit ohne Zweifel zur Verdeutlichung jener Kausalreihe beigetragen, obwohl hierdurch, namentlich wenn der Pālitext nicht verglichen werden kann, die Gefahr einer terminologischen Verwirrung nahegelegt wird.

Aus dieser Parallele zwischen karma und den saṅkhārā der Kausalreihe würde aber mit Bezug auf die Wesenhaftigkeit des karma zu folgern sein, daß es, wie jedes einzelne der zwölf Glieder, als ein dharma, d. h. als psychische Zuständlichkeit nicht-substantiellen Charakters, zu betrachten ist. Wegen der Vergänglichkeit jener Seinselemente kann ihnen ein absolutes Sein nicht beigelegt werden. Daraus geht aber hervor, daß im Grunde genommen nichts da ist, was wiederentstehen oder wandern könnte, daß also auch das karma, die einzelne Tat, eine über die augenblickliche Gegenwart hinausreichende Existenz nicht haben kann, daß also, wenn von einer Erhaltung des karma die Rede ist, eine Ungenauigkeit des Ausdrucks vorliegt, jener ähnlich, welche wir in der Verwendung des Wortes puggala trotz der ausdrücklichen Leugnung des Subjektes oder der Seele schon kennen gelernt haben. Hiermit sind wir aber bei dem

[1] Z. B. Saṃy. Nik. XXII, 90 [16]; XII, 35 [1].

eigentlichen Problem des karma angekommen: der Frage, wie es möglich ist, daß einer nur momentanen Handlung oder Willensäußerung die außerordentliche Tragweite zugeschrieben wird, nicht nur für die gegenwärtige, sondern auch alle zukünftigen Existenzen maßgebend und entscheidend zu sein.

Wer in den Darstellungen occidentalischer Forscher über diesen Punkt Aufklärung suchen wollte, würde sich bald in einem Labyrinth von Vermutungen, persönlichen Ansichten, allgemeinen Erwägungen, philosophischen Begriffsdefinitionen und dem Geiste des Buddhismus durchaus fremden Interpretationen der Karmalehre befinden. Es ist ja auch natürlich, daß derjenige, welcher mit modern-occidentalischen oder christlichen Anschauungen an jene Lehre herantritt, dazu neigt, seine eigenen Ansichten in die fremden hineinzuinterpretieren. Die Beurteilung der indischen Philosophie von Hegel und Schopenhauer bis E. v. Hartmann liefert zu dieser Tatsache die sprechendste Illustration. Es ist eben niemandem gegeben, aus der geistigen Sphäre, die ihn umgibt und in der er seine Begriffe gebildet hat, sich ohne weiteres in eine fremde Anschauungswelt zu versetzen. Dadurch wird nun zwar die subjektive Betrachtungsweise der Mehrzahl unserer Darstellungen des Buddhismus durchaus entschuldigt, zugleich aber auch nahegelegt, das Problem nicht als abgetan zu betrachten und einfach in die Rumpelkammer der Widersinnigkeiten wandern zu lassen. Ich möchte vielmehr schon jetzt mein eigenes Urteil über die Karmalehre dahin formulieren, daß sie einen der interessantesten Versuche darstellt, die sittliche Weltordnung mit der Einsicht in die Momentaneität des phänomenalen Seins zu vereinigen. Daß diese letztere Überzeugung auch für uns Moderne kein überwundener Standpunkt ist, daß ihr vielmehr auf rationellem, rein verstandesmäßigem Wege gar nicht beizukommen ist, habe ich in anderem Zusammenhang zu zeigen versucht[1]; daß trotz dem mit derartigen idealistischen Anschauungen naturgemäß verschwisterten Akosmismus und Illusionismus die Ideen der Verantwortlichkeit und des sittlichen Handelns in vollem Umfang anerkannt wurden, und man die Sittlichkeit überhaupt philosophisch zu begründen unternahm, ist nur geeignet, unsere Wertschätzung einer beide Prinzipien umspannenden Lebensauffassung zu bestärken und unsere Teilnahme an jenen Erklärungsversuchen zu steigern.

[1] Das Problem des Ich, p. 44.

Welcher Art waren aber diese? Was bezweckten sie? Wovon gingen sie aus?

Als ihren Ausgangspunkt werden wir die Auffassung des Daseins ins Auge fassen müssen, der sie entsprossen sind. Das Entscheidende und Richtunggebende jener Weltanschauung ist aber das unaussprechliche Gefühl, daß nur dem Steten, Unwandelbaren, Unvergänglichen ein wahrer Wert zukommt. Nun gibt es aber in dem Wechsel der Erscheinungen keine Stetigkeit. Selbst die Persönlichkeit, die als etwas Substantielles dem Spiel der Phänomene gegenüberzustehen scheint, ist nur ein Phantasiegebilde, dessen Maschen und Fäden die fünf skandhas sind, d. h. die verschiedenen Arten psychischer Zustände oder dharmas. Wie beschaffen die einzelnen dharmas sind, reale Dinge oder abstrakte Vorstellungen, ist an dem Maßstabe ihrer Unwirklichkeit und Substanzlosigkeit gemessen gleichgültig — sie sind eben nichts als dharmas. Wie kommen aber diese zustande? Ein Wort enthält für den Buddhisten des Rätsels Lösung: das karma, das Tun.

Hier scheint uns an andere Denkweise gewöhnten Europäern ein nur schlecht verdeckter Riß vorzuliegen, eine Lücke, an der wir mit unserem Bedürfnis, auch die geringste Einzelheit mit dem erkannten Prinzip in Einklang zu bringen, nicht ohne weiteres vorübergehen mögen. Wenn alles das, was mir begegnet, Folge des Tuns sein soll, so muß dies doch auch einigermaßen plausibel gemacht werden. Im ältesten Buddhismus scheint dieses Bedürfnis einer systematischen Erklärung, wie wir es schon wahrscheinlich gemacht haben, noch nicht vorhanden gewesen zu sein. Wenigstens bietet das Sutta-Piṭaka keine bezüglichen Aufschlüsse. Es möchte also scheinen, daß das Karmaproblem von Buddha selbst noch nicht nach allen Seiten und mit Berücksichtigung der möglichen Eventualitäten erwogen worden ist. Aber es ist ja schließlich nicht ausgeschlossen, daß Anhaltspunkte für die Lösung dieser Frage sich auch aus dem Sutta-Piṭaka feststellen lassen, wenn bis jetzt auch noch keine bestimmten Resultate in dieser Hinsicht zu formulieren sind.

So verfehlt ich es nun auch im allgemeinen halte, den ältesten Buddhismus durch die Brille seiner späteren Entwicklungsphasen zu betrachten, so scheint mir dies in dem vorliegenden Falle doch allein die Möglichkeit zu bieten, überhaupt zu einigermaßen bestimmten und nicht völlig in der Luft schwebenden Mutmaßungen zu gelangen. In der

Übereinstimmung hinsichtlich der fraglichen Theorien in allen den verschiedenen Zentren des Buddhismus, wo er sich erhalten hat, haben wir aber auch die Gewähr, daß es sich hier nicht um mehr oder minder willkürliche Konstruktionen einer modernen Sekte handelt, sondern um Anschauungen, die im tiefsten Grunde von Buddhas Lehre wurzeln, und die uns vielleicht nur durch einen Zufall in ihrer ursprünglichen, ohne Zweifel in ein hohes Altertum hinaufreichenden Gestalt nicht erhalten geblieben sind. Ich folge hinsichtlich jener Theorie derjenigen Fassung, welche sie in den maßgebendsten japanischen Schulen[1] erhalten hat, bemerke indessen, daß die Tibetaner denselben Anschauungen huldigen.[2] Ich entnehme die fragliche Darstellung der Schrift Kurodas „Outlines of the Mahāyāna". p. 9:

„There are neither creators nor created; nor are men real beings. It is actions and causes that, under favorable conditions, give birth to them. For men are nothing more than the temporary combinations of five 'skandhas', or constituents (matter, perception, conception, will, knowledge). The beginning of this combination is their birth; its decomposition their death. During the continuation of this combined state, good and bad actions are done, seeds of future happiness and pain are sown, and thus the alternation of birth and death goes on without end. Men are no real beings that wander about between birth and death by themselves, nor is there any ruler that makes them to do this, but it is their own actions that bring about these results. The aggregate actions of all sentient beings give birth to the varieties of mountains, rivers, countries etc. They are caused by aggregate actions, and so they are called 'adhipati-phala' (aggregate fruits). As those who are virtuous in their heart, are never wicked in their countenance, and as in the countries where good customs prevail, good omens appear, and where people are wicked, calamities arise, so men's aggregate actions bring forth their aggregate fruits. By the particular actions of individuals, each man receives mind and body corresponding to the causes at work, internal causes of actions

[1] Tendai, Shingon, Rinzai, Sotô und Shin; vgl. über dieselben R. Fujishima, Le Bouddhisme Japonais. Paris 1889.

[2] Vgl. verschiedene Aufsätze von Sarat Chandra Das u. a. in dem „Journal of the Buddhist Text Society". Kalkutta 1892 ff.

being favored by external conditions. And as these good and bad actions yield fruits, not when they are done, but at some future time; so they are called 'vipākaphala' (fruits that ripe at some future time). The period from birth to death in which the body continues, is the life of man; and that from formation to destruction, in which they assume similar forms, is the duration of countries, mountains, rivers, etc. The death of sentient beings as well as the formation and destruction of countries, mountains, rivers, etc., are endless in their operation. As the circle which has no end, they also have neither beginning nor end. Though there exist neither real men nor real things, yet effects appear and disappear where actions are accompanied with conditions, just as the echo follows the sound; and all things, rough or fine, large or small, come and go every moment, without any fixed forms. Men and things, therefore, are mere names for durations in which similar forms continue.

Our present life is the reflection of past actions. Men consider these reflections as their real selves. Their eyes, noses, ears, tongues, and bodies, as well as their gardens, woods, farms, residences, servants, and maids, men imagine to be their own possessions; but, in fact, they are but results endlessly produced by innumerable actions . . . . ."

Die hier niedergelegten Grundsätze sind im wesentlichen die gleichen, wie die von Buddha in den Suttas ausgesprochenen. Der Mensch ist nichts als eine vorübergehende Vereinigung der fünf Skandhas; der Anfang dieser Vereinigung ist die Geburt, ihr Ende der Tod. Während der Dauer dieses Zustandes werden gute und böse Taten ausgeübt, der Samen künftigen Wohlergehens und Leides wird gesät, und so besteht ein ewiger Wechsel von Kommen und Gehen. Die Gesamtheit der Handlungen aller lebenden Wesen gibt Veranlassung zum Entstehen der verschiedenen Berge, Flüsse, Länder u. s. w.; daher heißen diese auch „Kollektiv-Folgen" zum Unterschied von den „Reifenden Folgen", welche den einzelnen Handlungen der Individuen entspringen, und zwar so, daß Leib und Geist eines jeden bestimmten Ursachen entsprechen, und daß die guten und bösen Taten wiederum den Keim zu anderen Folgen abgeben, die erst in einem späteren Zeitpunkt zur Reife kommen.

Wir haben also hier eine Theorie vor uns, die in dem Sutta-Piṭaka nur ganz allgemein angedeutet ist, aber entsprechend dem

leicht erklärlichen Bestreben, die Gesamtheit nicht nur des organischen, sondern auch des unorganischen Seins als eine natürliche Folge des karma zu verstehen, zu der eigentümlichen Konsequenz führte, solche dharmas, welche sich als Objekte der allgemeinen Wahrnehmung darboten, wie Flüsse, Berge u. dgl., als die Folgen von Kollektivkarma oder einfach als „Kollektiv-Folgen" zu betrachten. Der Umstand, daß heute noch ein Sanskritausdruck als der entsprechende terminus technicus verwendet wird, läßt keinen Zweifel darüber zu, daß hier eine auf indischen Boden zurückreichende Überlieferung vorliegt, und einem Kenner der nepalesischen Sanskritliteratur dürfte es nicht schwer fallen, die Ursprünge jener Lehre in den Mahāyāna-Sūtras ausfindig zu machen. Möglicherweise ist sie aber selbst auf den Hīnayāna, genauer auf die konservative Sekte der Sautrāntikas zurückzuführen, indem die Abh. Koç. Vyā. (f. 16a msc. Burnouf) folgende, keinen Zweifel übriglassende Angabe enthält: „karmajaṃ lokavaicitryam iti siddhatvāt", d. h. „da es feststeht, daß die Mannigfaltigkeit der Welt aus dem karma entstanden ist", — so sind die „äußeren Gruppen" (bāhyaskandhāḥ) abgeleitete Gruppen (upādānaskandhāḥ). Auch die in R. Fujishima „Le Bouddh. Japon." (1889) enthaltene Analyse des Abhidharmakoça stimmt hiermit überein, indem (S. 11) die „zusammengesetzten dharmas" als diejenigen bezeichnet werden, welche von einer Ursache abgeleitet sind. „Leur cause est le karma, à qui tous les dharmas existants sont dûs; il n'y a que deux exceptions: l'espace (ākāça) et le nirvāna (nirodha)." Unmittelbar auf Buddha könnte jene Theorie zurückgeführt werden, wenn die Angabe des Mahā-Nidāna-Sutta III. 13 (übs. von Rhys Davids, Buddhist Suttas [S. B. E. XI], p. 45): „Es gibt acht Ursachen, Ihr Mönche, nahe und entfernte, für ein mächtiges Erdbeben", auf das karma Bezug hätte.[1] Das ist aber wohl nicht der Fall. Der Milinda-Paṅha, der in diesem Punkte der ursprünglichen Lehre ohne Zweifel am nächsten kommt, unterscheidet zwischen „karma-entstanden", „ursächlich-entstanden" und „Zeit-entstanden". „Alle bewußten Wesen sind eine Folge von karma. Feuer und alle aus Samen entstehenden Dinge sind aus einer Ursache entstanden. Erde, Hügel, Wasser, Wind — alle diese sind aus der Zeit (ssk. ṛtu) entstanden. Raum und Nirvāṇa sind in gleicher Weise von karma und Ur-

[1] Vgl. Rhys Davids, Quest. of King Milinda I, p. 170.

sache und Zeit unabhängig" (Mil. Pañh. ed. Trenckner, p. 271, trsl. Rhys Davids II. (S. B. S. XXXVI, p. 107). Während sonst im allgemeinen Piṭakastellen der Erörterung zugrunde gelegt werden, wird in dem vorliegenden Dilemma (No. 66) auf solche nicht Bezug genommen. Es liegt daher nahe, anzunehmen, daß jene letztere Einteilung der Dinge nach ihrer Entstehung jüngeren Datums ist. Für die persönliche Ansicht Buddhas läßt sich daher aus der vorliegenden Stelle des Milinda-Pañha nichts erschließen.

Auch die Mādhyamikā Vṛtti bietet viele interessante Einzelheiten, die erst unter dem Gesichtspunkt der Wirksamkeit des karma verständlich werden, so z. B. die im ersten Prakaraṇam (ed. Kalk. p. 13) zitierten Ausführungen des Ratnakūṭasūtra über die Hölle, die einerseits als im Raume befindlich und aus demselben entstanden[1], andererseits als Phantasiegebilde unverständiger Leute[2] bezeichnet wird — die reale Existenz wird ihr also abgesprochen, sie ist nicht svabhāvasambhūta. Auf eine ebensolche, nicht gerade trügliche, aber doch auch nicht absolut wahre Vorstellung werden ferner die weiblichen Geschlechtseigentümlichkeiten zurückgeführt.[3] Und es ist von hier aus nur ein Schritt zu der Leugnung jeder transzendentalen Bedeutung der dharmas oder Objekte, der auch tatsächlich getan wird: nātra strī na purusho na sattvā na jīvo na purusho na pudgalo, vitathā ime sarvadharmā asanta ime sarvadharmāḥ. „Nicht ist hier ein Weib, nicht ein Mann, nicht lebende Wesen, nicht Menschen, falsch sind alle diese Objekte, nicht-seiend sind alle diese Objekte" u. s. w. Zu dieser selben Kategorie von Schriftstellen gehören aber auch die S. 14 ff. der Mādh. Vṛtti herangezogenen Darlegungen der Upāli paripṛcchā, des Mādhyamakāvatāra[4], der Ratnacūḍaparipṛcchā (S. 16),

---

[1] ākāçasamavasāraṇā . . . . narakā.

[2] narakā bālapṛthagjanair asadviparyāsaviracitāḥ svavikalpasambhūtāḥ.

[3] evam eva sarvabālapṛthagjanā asadrāgaparyavasānād vā strīnimittaṃ kalpayanti | strīnimittaṃ kalpayitvā tābhiḥ sārddhaṃ ramamāṇaṃ sañjānanti | tasya bālapṛthagjanasyaivaṃ bhavaty ahaṃ purusha iyaṃ strī mamaishā strī tena tasya cchandarāga paryavasānād vā strīnimittaṃ kalpayanti te strīnimittaṃ kalpayitvā tābhiḥ sārddhaṃ ramamaṇam ātmānaṃ sañjānanti.

[4] Pratītyakārakaḥ karma tampratītyaṃ (sic!) ca kārakaṃ |
karma pravartate nānyat paçyāmaḥ siddhikāranam iti ||:

und ihre Zahl ließe sich noch leicht durch anderweitige Ausführungen der Pāramitās, z. B. der von Rājendralāla Mitra herausgegebenen Ashṭasahasrikā-Prajñāpāramitā (Kalk. Bibl. Ind. 1887-88), vermehren.

Immerhin scheinen diese schon sehr stark dem vedāntischen Māyāvāda sich annähernden Theorien in dem älteren Sūtra-Piṭaka noch nicht enthalten zu sein, und es ist fraglich, ob man, ohne sich eines bedenklichen Anachronismus schuldig zu machen, Buddha selbst als den Urheber derselben betrachten darf. Aber das hindert ja schließlich nicht, die Karmalehre, deren letzte Konsequenzen — nämlich die Hereinziehung der unorganischen Natur in die Wirksamkeit des menschlichen Tuns — von ihrem Begründer und einflußreichsten Vertreter wohl noch nicht ins Auge gefaßt worden sind, den Ansätzen in der ältesten Lehre entsprechend auszudeuten und dem Bedürfnis nach einer systematischeren Auffassung entsprechend zu vervollständigen. —

Wenn wir uns nach dieser Abschweifung in die leider noch nicht recht übersichtliche Literatur des späteren Buddhismus der oben präzisierten Frage zuwenden: „Was bezweckte jene Karmalehre?", so können wir sie jetzt kurz und bündig beantworten: sie bezweckte eine Erklärung des dharmas, d. h. des objektiven Seins überhaupt. Eine absolut reale Bedeutung konnte diesem nicht zugesprochen werden; nicht einmal im Sinne eines konstanten idealen Seins wurde sie vom Buddhismus anerkannt, denn dessen wichtigstes Prinzip war neben der Wesenlosigkeit (anātmatā) die Momentaneität (kshaṇikatva) des empirischen Seins, und zwar ist dieser Grundsatz schon von Buddha selbst in der schärfsten Weise ausgesprochen worden.[1]

„Das Karma verursacht die Veranlassung, und von jenem abhängig ist das Tuende;
Das Karma ist wirksam, wir sehen keine andere Ursache der Wirkung".

[1] Z. B. Saṃy. Nik. XII, 62[1] ff. Yaṃ ca kho etaṃ vuccati cittam iti pi mano . . . . viññāṇaṃ . . . . tam rattiyā ca divasassa ca aññad eva upajjati aññaṃ nirujjhati. „Das, was man Denken, Verstand, Bewußtsein nennt, befindet sich bei Tag und Nacht in einer beständigen Veränderung, es entsteht als etwas anderes und vergeht als etwas anderes." In dem Visuddhi-Magga (Kap. VII, vgl. Warren, p. 150) wird er in folgender Weise präzisiert: „Streng genommen ist das Leben eines lebenden Wesens außerordentlich kurz, indem es nur so lange währt als ein Gedanke. Gerade

Trotz dieser akosmistischen Betrachtungsweise blieb aber noch die Vielgestaltigkeit der Bewußtseinserscheinungen zu erklären übrig, und diesem Bedürfnis schien nun dadurch genügt, daß man jene aus dem eigenen Tun abzuleiten suchte. Man hatte auf diese Weise ein Erklärungsprinzip gewonnen, welches einerseits sehr gut zu der allgemeinen Momentaneität und Vergänglichkeit stimmte, andererseits aber auch einen Ersatz für die als unhaltbar erkannte Ichvorstellung bot; man brauchte nur das Subjekt als ein Summationsphänomen der einzelnen Betätigungen und Handlungen aufzufassen, um diese größte Schwierigkeit, eine Ethik neben dem Akosmismus aufrecht zu erhalten, zu heben. Aber im Grunde genommen wurde sie nur um eine Stufe verschoben, indem die Wirksamkeit des karma selbst als eine Tatsache angesehen wurde, über die sich nicht weiter diskutieren läßt.

Das karma ist also im eigentlichen Sinne des Wortes ein Mysterium, ein dem menschlichen Verstande undurchdringliches Gesetz, etwas Geheimnisvolles, Unerklärliches — und die Buddhisten selber waren sich dessen bewußt, indem sie es zu den vier Unbegreiflichkeiten rechneten.[1] Für uns Occidentalen erhebt sich da die Frage, wie wir uns zu dieser Lösung des Weltproblems stellen werden, die doch nur eine Art von Hülfshypothese ist, indem eine unbekannte Größe an den Anfang der Rechnung gestellt wird, um sich nachher einzubilden, die letztere müsse richtig sein, weil sie unter den gemachten Voraussetzungen ohne Rest aufgeht und anscheinend keine Fehler enthält. Ich meine, es dürfte sich empfehlen, in der Kritik der Karmatheorie behutsam zu sein, wenn wir bedenken, daß es auch der doch auf

---

wie ein Wagenrad im Rollen nur auf einem Punkte des Reifs rollt und beim Ruhen nur auf einem Punkte ruht, in derselben Weise währt das Leben eines lebenden Wesens nur für die Dauer eines Gedankens. Sobald dieser Gedanke aufgehört hat, hat auch das Wesen aufgehört".

[1] Die übrigen drei sind: 1) die iddhi oder übernatürliche Kraft; 2) Beschaffenheit, Alter und erste Ursache des Kosmos; 3) die Allwissenheit und sonstigen übernatürlichen Eigenschaften des Buddha (vgl. Rhys Davids, Buddhismus, übs. v. Pfungst, S. 107, Anm. 2). Schon in der vorbuddhistischen Spekulation war die Lehre vom karma, „der Macht, welche den Wanderungen der Seele vom Dasein zu Dasein den Weg vorschreibt", als ein Mysterium gefühlt worden. Siehe die von Oldenberg, Buddha etc.[1], S. 49 ff. zitierten Stellen aus dem Çatapathabrāhmaṇa.

ganz anderer positiver Grundlage beruhenden und mit nicht minder scharfem dialektischen Rüstzeug ausgestatteten europäischen Philosophie nicht gelungen ist, auch nur um Haaresbreite über das Gebiet des Empirischen hinauszukommen, und daß diejenigen Erklärungen und Aufschlüsse, welche die Lehre Christi bietet, doch selbst nur auf ein Mysterium hinauslaufen, das in Ursprung und Wesen möglicherweise von dem des Buddhismus nicht so sehr verschieden ist.

Dritter Abschnitt.

Die philosophische Grundlage des Abhidharma-Pitaka.

Im vorangehenden Abschnitt wurde versucht, die Stellungnahme Buddhas zum Problem der Welt und des Ich unter Zugrundelegung der allgemeinen erkenntnistheoretischen Anschauungen jener so eigenartigen Persönlichkeit zu bestimmen. Die nächste Frage, die uns beschäftigen wird, ist die, ob in der unmittelbar nachfolgenden Zeit Wandlungen in der Lehre sich geltend machten, wann dieselben gegebenenfalls eingetreten sind, auf welche Punkte sie sich bezogen, und worin sie bestanden. Vorher aber müssen wir uns darüber klar zu werden suchen, welche Hülfsmittel uns zu der chronologischen Fixierung aller jener Folgeerscheinungen zu Gebote stehen.

Nun habe ich schon im ersten Abschnitt deutlich zu machen gesucht, daß höchst wahrscheinlich das Abhidhamma-Piṭaka des Pālikanons den nächsten Anspruch auf Berücksichtigung erheben kann, da es ohne Zweifel die ältesten und zugleich anerkanntesten Lehrtexte umfaßt. Die Entstehung desselben dürfte mit Ausnahme des etwa 250 v. Chr. verfaßten Kathā-vatthu schon in das zweite Jahrhundert nach Buddhas Tod anzusetzen sein. Daß unter den einzelnen Abhidhamma-Traktaten hinwiederum die Dhamma-saṅgaṇi von besonderer Bedeutung ist, geht daraus hervor, daß sie durchgehends als erster derselben aufgeführt wird und überhaupt in hervorragendem Maße geschätzt worden sein muß, wenn die von uns vermutete Identität mit den Upatisa-pasine der Bairatinschrift zutrifft. Wir

werden also berechtigt sein, die allgemeinen Fragen, die wir an die Spitze dieses Abschnitts stellten, zunächst mit Bezug auf die Dhammasaṅgaṇi in Erwägung zu ziehen.

Dieses Unternehmen wäre nun ziemlich aussichtslos, wenn wir, wie es bis zum Jahre 1900 der Fall war, ausschließlich auf den von E. Müller 1885 für die Pāli Text Society herausgegebenen Originaltext angewiesen wären. Denn derselbe leidet an einer Anzahl von handschriftlichen Korruptelen und von Druckfehlern, so daß er an und für sich eine höchst unerquickliche Lektüre bildet, sofern überhaupt von Lektüre geredet werden kann, wo fast jedes Wort eine mühsame terminologische und begriffliche Feststellung erfordert. Diese Hauptschwierigkeit, ist heute durch die vortreffliche, mit wertvollen Anmerkungen versehene Übersetzung von Mrs. Car. Rhys Davids im wesentlichen gehoben, und es ist deshalb wohl nicht zu viel gesagt, wenn man diesen „Buddhist Manual of Psychological Ethics" als die für die Erschließung des älteren Buddhismus wichtigste Erscheinung der letzen Jahre bezeichnet. Man müßte daran verzweifeln, eine Darstellung des Erkenntnisproblems, soweit es in der Dhammasaṅgaṇi behandelt wird, auch nur zu versuchen, wenn nicht die gelehrte Übersetzerin die Wege zu einem Verständnis gebahnt hätte, und so ist denn auch die Urheberschaft der nachfolgenden Erörterungen, sofern sie einiges Licht in die Übergangsperiode von der persönlichen Lehre des Stifters bis zur Ausbildung der systematisch-philosophischen Sekten des Buddhismus zu werfen geeignet sind, im Grunde genommen der unermüdlichen Forscherin zuzuschreiben.

Allerdings: zu positiven und über jeden Zweifel erhabenen Resultaten hinsichtlich der theoretischen Grundlage der Dhammasaṅgaṇi zu gelangen, erscheint mir trotz der außerordentlichen Förderung unserer Kenntnis derselben durch die Bemühungen von Car. Rhys Davids ziemlich aussichtslos. Und zwar hängt das mit den formalen Eigentümlichkeiten jenes Textes zusammen. Während nämlich die älteste Schicht der buddhistischen Literatur durch die naiv-erzählende oder in einfachen Gleichnissen und Parabeln fortschreitende Darstellung keine prinzipiellen Schwierigkeiten bietet, so ist der Charakter der Abhidharma-werke ein bedeutend anderer. Das Verfahren, die zu erläuternden Begriffe zu verdeutlichen und zu definieren, besteht darin — nicht etwa, daß man sie nach ihrem Verhältnis zu dem generellen Begriff und ihrer spezifischen Differenz

bestimmt, wie wir etwa tun würden — sondern daß alle ihm untergeordneten Spezialbegriffe aufgezählt werden, d. h. daß sein Umfang definiert wird. Es ist dies gerade so, wie wenn jemand, der deutlich machen wollte, was ein Hund ist, die verschiedenen Hundearten in figura vorführen wollte. Ohne Zweifel hat dieses Verfahren seine Vorzüge, aber wenn wir in Betracht ziehen, daß die an Stelle der Pudel, Windhund u. s. w. figurierenden Pāli-Ausdrücke für uns zunächst nicht viel anderes bedeuten als rätselhafte Hieroglyphen, werden wir der dort beliebten Art von Begriffsverdeutlichung doch etwas bedenklicher gegenüberstehen. Ohne Zweifel kommt man auch hier mit einiger Ausdauer zu befriedigenden Aufschlüssen, die allerdings nie von absoluter Genauigkeit sein können, da jene wörterbuchartige Interpretation unter einer unvermeidlichen Unbestimmtheit und Verschwommenheit leidet und vor allem nicht logisch-scharf ist. Sobald man aber Probleme in das Bereich der Untersuchung ziehen möchte, die, wie das Erkenntnisproblem, sich ohne dialektische Entwicklung und Begriffsanalyse gar nicht erörtern lassen, sieht man sich Schwierigkeiten gegenüber, die von den Urhebern jener Katechismen und Kompendien gar nicht empfunden wurden, und denen entgegenzuwirken sie daher auch kein Interesse haben konnten.

1. Dharma.

Bei unserer Untersuchung gehen wir von dem Begriffe aus, der bei der Abfassung der Dhammasaṅgaṇi in erster Reihe in Betracht kam: dem Begriffe des dhamma. Das ist, wie wir schon gesehen haben, ein weiter Begriff, der der verschiedensten Deutungen fähig ist. Die Art und Weise, wie die spätere Philosophie denselben verwendete, kann hier nicht ohne weiteres maßgebend sein, und überhaupt nur dann, wenn eine innere Beziehung hinsichtlich der terminologischen Begriffsbestimmungen zwischen dem Buddhismus und den eigentlichen Systemen, den sog. darçanas, anzunehmen wäre. Diese ist aber auch wohl nicht unbedingt abzuweisen, vielmehr macht sich öfters, zumal in dem Nyāya, buddhistische Beeinflussung geltend — sie war dadurch veranlaßt, daß die theoretische Logik der Buddhisten, wie sie von Asaṅga, Dignāga, Subandhu, Dharmakīrti u. a. ausgebildet wurde[1], Grundlage und wesentlicher Bestandteil des Nyāya-

[1] Vgl. Max Müller, India what can it teach us (London 1883),

systems bildete. Um nur ein Beispiel anzuführen: die Unterscheidung eines pravṛtti-vijñāna und ālaya-vijñāna[1] ist buddhistischer Provenienz. Ich möchte daher zur allgemeinen Orientierung die moderne Begriffsbestimmung von dharma nicht für überflüssig halten. Candra Nyāyaratna in seinen „Brief notes on the modern Nyāya-system and its technical terms“ (read at the ninth international Congress of Orientalists, 1891) p. 8 gibt folgende Definition: dharmaḥ — dhriyate tishṭati vartate yaḥ sa dharmaḥ | ākāçādikaṃ vinā sarva eva padārthāḥ yatra-kutradipi [— āpi?] vartante iti sarva eva „dharmā“ ity ucyante | yatra yo vartate sa tasya dharmaḥ | yathā dravye jāti-guṇa-karmāṇi tishṭantīti jāti-guṇa-karmāṇi dravyasya dharmāḥ, sūtrādau avayave paṭādi avayavi dravyaṃ tishṭatīti dravyam api paṭādi sūtrāder dharmaḥ | „pātre jalaṃ vartate“ iti pātrasya dharmo jalam | ākāçādikaṃ tu na kutrāpi vartate iti ākāçaṃ na kasyāpi dharmaḥ | ata eva „ākāçam avṛtti-padārthaḥ“ iti ucyate. „Dharma — was existiert, da ist, sich [irgendwo] befindet, ist «dharma». Abgesehen vom Raum (bzw. Äther) und ähnlichem werden alle Seinskategorieen, wo immer sie auch vorkommen mögen, als dharmās bezeichnet. Woran sich etwas befindet, dessen dharma ist es. Da an der Substanz sich Genus, Attribute und Actio vorfinden, sind Genus, Attribute und Actio «dharmās» der Substanz, da aber auch z. B. an dem Faden, als dem Teile, das Gewebe, als teilbehaftete Substanz, sich befindet, ist auch die Substanz, wie z. B. das Gewebe, dharma des Fadens u. s. w. «In dem Gefäße ist Wasser»: hier ist das Wasser ein dharma des Gefäßes. Der Raum jedoch und derartiges befindet sich nirgendwo, und so ist der Raum kein dharma von irgend etwas anderem. Vielmehr gehört der Raum unter die Kategorie der Nichtexistenz.“ Und hiermit stimmt i. a. die kürzere, allerdings auch weniger genaue Definition des Dharma-begriffes in dem Nyāyakoça des Bhīmācārya Jhalakikar überein: dharmaḥ — vṛttimān | yatra kutrāpi vartate yaḥ sa dharma ity arthaḥ | yathā ghaṭatvākāçatvādir dharmaḥ. „dharma = was existiert. Was irgendwo sich befindet, das ist dharma, wie die Eigenschaft des Topfseins, die des Raumseins u. s. w.“

---

p. 306 ff.: Cowell in der Einleitung seiner Ausgabe der Kusumāñjali des Udayana Ācārya (Kalkutta 1864).

[1] Vgl. die bezüglichen, nach Dinakarī-mahādeva-praṇītā gegebenen Definitionen im Nyāya-koça (Bomb. 1875, 2. ed. 1893).

Wenn man nun in Betracht zieht, daß einen ebenso weiten und vagen Umfang der Dharmabegriff schon im älteren Buddhismus hatte, daß ferner auch für diesen der Raum eine Ausnahmestellung einnahm, indem er neben dem nirvāṇa als „asaṅkhatā-dhātu", d. h. als „unzusammengesetztes Element" allem übrigen, sei es nun abstrakt oder konkret, objektiv oder subjektiv, gegenübergestellt wurde, so wird man geneigt sein, die von Nyāyaratna im Anschluß an den modernen Nyāya gegebene Ableitung und Definition des Dharmabegriffs auch für den Buddhismus gelten zu lassen. Vor allem würde daraus hervorgehen, daß man unter ssk. „dharma" bzw. pāli „dhamma" zunächst nicht einen erkenntnistheoretischen Begriff zu verstehen hat, wie dies Car. Rhys Davids und andere wahrscheinlich zu machen gesucht haben.

Wer nun bei unseren europäischen Darstellungen des Buddhismus sich über die Bedeutung des „dharma" Auskunft verschaffen wollte, würde wohl bald in dem Gewirre aller möglichen Auffassungen sich nicht mehr zurechtfinden. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß Burnouf in „Lotus de la bonne loi" App. V. p. 422 ff. den Begriff eingehend erörtert hat. Ebenda hat dieser Gelehrte die von Czoma Körös, Mill, Hodgson, Burney und anderen vorgeschlagenen Übersetzungen als unhaltbar nachgewiesen. Aber auch die neueren Erscheinungen haben keine stichhaltige Deutung des dharma gezeitigt, so daß die Nötigung nicht abgewiesen werden kann, die Frage auf einer breiteren Basis zu untersuchen.[1]

[1] Oldenberg, Buddha[1], S. 256, Anm. 1: „Das Wort dhamma . . «Ordnung, Gesetz» pflegt in der buddhistischen Sprache «Wesen, Begriff» zu bedeuten, insofern das Wesen einer Sache gewissermaßen ihr eigenes immanentes Gesetz ist. So dient dann das Wort auch zur allgemeinsten Bezeichnung für die (von Buddha gepredigte) Lehre oder Wahrheit." In der 3. Aufl., p. 283, desselben Werkes übersetzt O. „dhamma" mit „Funktion". Nach Kern (Buddhismus übers. von Jacobi I, 357 ff.) bedeutet dharma „Gesetz, Recht, Religion und im Plural Eigenschaften, Funktionen, Daseinsformen, Pflichten, Tugenden sowie die Dinge. Mit einem Worte: dharma gibt zu erkennen, wie etwas sein muß oder notwendigerweise ist. Er umfaßt also sowohl die Ordnung der Dinge auf ethischem und sozialem Gebiete, als auch die Weltordnung, die Gesetze der Natur". Wassiljeff (in Tāranāthas Gesch. d. Buddh., übs. von Schiefner, p. 316 Anm.) äußert sich folgendermaßen: „Unter dharma versteht man alles dem Kreislauf (saṃsāra) Unterworfene".

In dieser Ungewißheit liegt es nun nahe, zunächst die buddhistischen Kommentatoren zu befragen. Unter diesen gibt Buddhaghosa in der Atthasālinī, dem Kommentare zur Dhammasaṅgaṇi p. 38 der Ausgabe der Pāli Text Society unter Beifügung erläuternder Beispiele folgende wichtigere Bedeutungsunterschiede an: 1) im Sinne von „Lehre“ (pariyatti), 2) von Bedingung (hetu), 3) von Tugend oder Eigenschaft (guṇo), 4) im Sinne des Gegensatzes zur Existenz eines Wesens oder einer Seele (nissatta-nijjīvatā).[1] Diese letzte Bedeutungsnuance, die durch den Gebrauch des Wortes in der Antwort zur Frage [121] der Dh. Saṅg., sowie durch den Hinweis auf eine Stelle des Satipaṭṭhānasutta[2] illustriert wird, ist es nun, welche dem Terminus „dhamma“, soweit er in der Dh. Saṅg. Verwendung findet, zugeschrieben wird. Diese Angabe wird ergänzt (p. 40) durch die nähere Bestimmung, dhamma bezeichne das, was selbständigen Charakter habe (sabhāvadhāraṇo). Fassen wir diese zwei Prädikate des nissattā und sabhāvadhāraṇo zusammen, so ergibt sich daraus die Vorstellung von verabsolutierten Bewußtseinsobjekten, wobei indessen auf den impliciten Gegensatz zu einer Bewußtseinstranszendenz nicht zu großes Gewicht gelegt werden darf. Eine sehr ansprechende Erläuterung dieses Begriffes von „Objekt“ als „Bewußtseinsinhalt in einer ihm geliehenen abstrakten Verselbständigung gegenüber dem Akt des Bewußtwerdens und der Form des Bewußtseins“ hat E. v. Hartmann in den terminologischen Vorbemerkungen seiner „Kritischen Grundlegung des transzendentalen Realismus“ 3. Aufl. 1885. S. 11 f. gegeben. Mit Hinsicht auf die dort in allgemeinem erkenntnistheoretischen Zusammenhang gelieferte Definition des Objektsbegriffes trage ich denn auch kein Bedenken, den Terminus dhamma in der ihm in der Dhammasaṅgaṇi geliehenen Bedeutung mit „Objekt“ wiederzugeben, allerdings unter dem Vorbehalt, daß der Begriff des Objektes genügend weit gefaßt wird, um auch abstrakte Vorstellungen, wenn sie nur als absolute Bewußtseinsinhalte gedacht werden, zu bezeichnen. Wir reservieren also das Wort „Objekt“ für den Bewußtseinsinhalt als solchen, d. h. wir verwenden es nie anders als

[1] Vgl. Car. Rhys Davids, l. c., p. XXXIII.

[2] Dīgha Nikāya, Sutta 22. „Da wacht ein Mönch bei den Erscheinungen“ (Übersetzung von Neumann).

in immanentem Sinne, „eine Verwendung, der sich der Sprachgebrauch bequem anfügt".[1]

Dabei ist allerdings zu beachten, daß, strenggenommen, unser verhältnismäßig junger Begriff des „Bewußtseins" sich mit keinem der verschiedenen in Betracht kommenden Pāli- und Sanskrit-Termini deckt, die in den älteren buddhistischen Texten gebraucht werden. Der Ausdruck vijñāna kommt ihm noch am nächsten und hat sich tatsächlich in der Folgezeit zu genau demselben Universalbegriff des psychischen Seins entwickelt, wie ihn unser „Bewußtsein" als die höchste und umfassendste Kategorie ideeller Zustände darstellt. Aber in dem Sutta- und Abhidhammapiṭaka ist das vijñāna nur eine Spezialkategorie des ideellen Seins neben rūpa, vedanā, saññā und saṅkhārā, die alle zusammengenommen erst den Umfang des Psychischen ausfüllen. Indessen kann uns das schließlich doch nicht hindern, einen damals noch nicht in absoluter Klarheit und Deutlichkeit erfaßten Begriff, der uns eigentlich auch erst durch die empirisch-positivistische Tendenz der modernen Psychologie geläufig geworden ist, zu verwerten, um uns Vorstellungen, die jenen implicite enthielten, näherzubringen und zu explizieren.

Sofern aber diese Definition des dhamma doch wesentlich sich auf die Angabe der Atthasālinī stützt, muß in Betracht gezogen werden, daß hierbei eine Voraussetzung gemacht ist, die zunächst nicht so ohne weiteres als über jeden Zweifel erhaben und durchaus gesichert betrachtet werden kann. Diese Voraussetzuug besteht darin, daß man die Kommentatoren selbst als korrekte Interpreten des Schriftkanons gelten läßt. Wenn man nun bedenkt, daß zwischen der Regierungszeit Açokas (259—222 v. Chr.[2]), in welcher das Abhidhamma-Piṭaka mit dem Kathāvatthu seinen Abschluß erhielt, und der Regierung des ceylonesischen Königs Mahānāma (410—432 n. Chr.), während deren der Besuch Buddhaghosas, des Verfassers der Atthasālinī, auf der Insel Ceylon stattfand[3], ein Zeitraum von über 600 Jahren liegt,

[1] E. v. Hartmann l. c. Vgl. auch meine Schrift „Das Problem des Ich, S. 47, wo ich das „Objekt" als „das gegenständliche Sein, die Erscheinungen im Sinne der empirischen Realität und als Inhalt der Erfahrung" charakterisiert habe.

[2] M. Müller, India what etc., p. 297.

[3] Mahāvaṃsa (Colombo 1877), p. 15 Anm.; vgl. Minayeff, Rech., p. 189.

wird man die Möglichkeit irgendwelcher Beeinflussungen auf die orthodoxe Überlieferung nicht so ohne weiteres von der Hand weisen können. Doch das ist eine Frage, die nur durch ein umfangreiches Material äußerer und, was fast noch wichtiger erscheint, innerer Beweismomente entschieden werden kann. Was die äußeren Daten anbelangt, so hat sie zum Teil schon Minayeff in seinen Recherches p. 189 ff. zusammengetragen und ist dabei zu dem kaum glaublichen Ergebnisse gelangt, die Existenz Buddhaghosas zu leugnen und dessen Persönlichkeit in das Gebiet der Legende zu verweisen. Allerdings ist auch seine Behandlung und Kombination der einzelnen Daten etwas willkürlich und anfechtbar. Aber schließlich kommt es ja auf die Person des Buddhaghosa gar nicht an, sondern nur auf die kaum bezweifelbare Tatsache, daß die fraglichen Kommentare zu Anfang des fünften Jahrhunderts bestanden haben: zu definitiveren Resultaten wird man jedenfalls nur auf Grund einer immanenten Kritik gelangen können. Daß aber hierzu die Zeit noch nicht gekommen ist, dürfte daraus ersichtlich sein, daß die Mitteilung des Hiouen-Thsang (der sich um 630 n. Chr. in Ceylon aufhielt), nach welcher die buddhistischen Mönche dieses Landes gleichzeitig Anhänger der illusionistischen Mahāyāna-Lehre und Sarvāstivādins, d. h. solche, die die Realität von allem und jedem behaupten, gewesen seien, für uns ein noch ungelöstes Rätsel enthält[1]. Wir lassen also die Frage, ob überhaupt die ceylonesischen Kommentare uns

[1] Stan. Julien, Histoire de la Vie de Hiouen-Thsang etc., Paris 1853, S. 198. Der von Julien mit „Sarvāstivādins" wiedergegebene chinesische Ausdruck lautet Chang-tso-pou. Möglicherweise liegt hier ein Mißverständnis Juliens vor. Minayeff drückt sich Rech. S. 193 (nach Mém. des Pèl. bouddh. I, 460, 487) etwas anders aus, ohne indessen den anscheinenden Widerspruch zu lösen: „il y avait environ 1000 moines, et ils appartenaient tous à l'école des sthaviras, mais étaient en même temps mahāyānistes". Daß schon zur Zeit Hiouen-Thsangs der Mahāyāna mit dem Çūnya-vāda (Nihilismus) identifiziert wurde, ist einer Angabe Hiouen-Thsangs (Hist. de la Vie p. 22) zu entnehmen. Hiernach hätten die Hīnayānisten in Outch (Ouda-Odra-Orissa) behauptet, daß der Mahāyāna von den häretischen kong-hoa-waï-tao ausgegangen sei. Unter letzteren sind selbstverständlich die „Çūnyavādins" zu verstehen, nicht, wie Julien vermutungsweise transkribiert, „Çounyapouchpas", die nie und nirgends existierten.

genaue Aufschlüsse über die von ihnen behandelten Lehren geben können, offen, nicht ohne auf die immense Tragweite hinzuweisen, die ihr hinsichtlich der Beurteilung des ceylonesischen Buddhismus, wie des Buddhismus überhaupt, zukommt.

Nach dieser kurzen Abschweifung wenden wir uns zu den dhammas zurück, für die wir einen einigermaßen entsprechenden und hinsichtlich des begrifflichen Umfangs genügenden Spielraum lassenden deutschen Ausdruck in dem Wort „Objekt" gefunden haben. Es wird also jetzt festzustellen sein, welche weitere Aufschlüsse die Dhammasaṅgaṇi in erkenntnistheoretischer Hinsicht gewährt.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst, welche Anordnung des gesamten Begriffsmaterials durch ein Einteilungsprinzip, wie das des Objektseins, bedingt wird. Verschiedene Gesichtspunkte können maßgebend sein; so kann man die Objekte in die zwei Hauptgruppen der subjektiv-immanenten und der objektiv-transzendentalen einteilen, wobei die erstere die bewußten und ideellen Phänomene umspannte, die andere diejenigen, welchen eine transzendentale, d. h. über das subjektive Gebiet hinausweisende Bedeutung zukommt. So besteht ein Unterschied zwischen einem subjektiven Gefühl und der Anschauung eines Dinges, indem jenes nur als ideelle Zuständlichkeit gelten will, die letztere aber neben dieser ideellen Zuständlichkeit auf ein transzendentes Korrelat hinausweist. Auch die Dhammasaṅgaṇi kennt diese zwei erkenntnistheoretischen Fundamentalkategorieen des ausschließlich Immanenten und des Transzendentalen, und zwar bezeichnet sie dieselben mit den Ausdrücken ajjhattika und bahiddhā.

Auf der einen Seite sind also diese zwei Kategorieen dem Begriffe der dhammas oder Objekte untergeordnet und gehören hiermit ohne weiteres zu der Gesamtheit des erkenntnistheoretisch Immanenten. Die so auffallend extrem-idealistische Definition der dhamma in N. [1044, 1045], welche auf den Satz des Sutta Nipāta (p. 203): „natthi ajjhattañ ca bahiddhā ca kiñcīti passato", „es gibt nichts Inneres und Äußeres für den, der die Wahrheit sieht", hinausläuft, stimmt also durchaus mit der an die Spitze gestellten Definition der dhammas als „verselbständigten Bewußtseinsinhalten" überein. Andererseits bietet aber jene Zweiteilung der Bewußtseinsphänomene in ausschließlich-subjektive und transzendental-subjektive die Möglichkeit, den nicht zu bestreitenden und auch nicht zu überbrückenden Gegensatz zweier prinzipiell getrennter erkenntnistheoretischer Kategorieen an-

zuerkennen. Dieser Standpunkt ist also nicht nur konsequenter Idealismus auf der Grundlage des „Satzes der Phänomenalität“: „das Sein ist meine Vorstellung“, sondern er umspannt zugleich auch einen erkenntnistheoretischen Dualismus oder Korrelativismus (aber nicht „Realismus“), der ihm gestattet, Beziehungen zwischen dem Bewußtsein einerseits und dem transzendenten Sein andrerseits anzuerkennen und auf diese Weise allen Anforderungen zu genügen, die füglich an eine Weltanschauung gestellt werden könnten. Es mag bemerkt werden, daß die hier vorliegende Gestalt des subjektiven Idealismus die einzige ist, welche als konsequente bezeichnet werden kann und im gewissen Sinne auch unwiderlegbar ist. Sie ist, wie E. Hardy in seiner Besprechung von Mrs. Rhys Davids Übersetzung zutreffend bemerkt, „a phenomenalism throughout consistent with itself“.[1]

Der neben dem Idealismus einhergehende oder vielmehr von ihm umspannte dualistische Korrelativismus gewährte aber auch die Möglichkeit, eine Art von gesetzmäßigem Wirken zwischen Außen- und Innenwelt anzuerkennen, und führte zu eigenartigen Theorieen über die sinnliche Wahrnehmung, die deshalb von besonderem Interesse sind, weil sie die ältesten rationalistischen Versuche einer Sinnesphysiologie repräsentieren. Denn die abstrusen Konstruktionen der Upanishaden wird man wohl nicht als solche auffassen wollen. Bevor wir jedoch jene sinnestheoretischen Erklärungen näher ins Auge fassen, sehen wir uns wieder zu einer terminologischen Feststellung genötigt, und zwar bezieht sich dieselbe auf den Begriff des rūpa oder der Form, der, obwohl nur eine Unterart von dharma, doch alles Gestaltete umfaßt und daher der wichtigste Sonderbegriff von dharma, eine eingehendere Darlegung erfordert.

2. Rūpa.

Mit Hinsicht auf rūpa wird die Gesamtheit der dhammas in rūpiṇo und arūpiṇo eingeteilt (1091, 1092). Unter die positive Kategorie der rūpiṇo dhammā fallen die „vier großen Gewordenen“ (ssk. māhābhūtāni), d. h. die vier stofflichen Elemente nebst allem, was aus ihnen abgeleitet ist; die arūpiṇo dhammā umfassen die ideell-subjektiven Zustände, also die khandhas außer dem rūpa-kkhandha,

[1] Journ. Roy. As. Soc., Jan. 1901, p. 133.

ferner das „nicht zusammengesetzte Element“ wie das nirvāṇa im Gegensatz zu den „zusammengesetzen Elementen“ der khandhas bezeichnet wird.[1]

Aus dieser gegenseitigen Begrenzung der rūpiṇo und arūpiṇo dhammā geht hervor, daß die ersteren nicht so ohne weiteres mit der „objektiven Realität“, und die letzteren ebensowenig mit dem „subjektiv-ideellen Sein“ gleichzusetzen sind. Denn das rūpakkhandha, welches doch einen Teil dieses letzteren bildet, wird zu der Kategorie der rūpiṇo dhammā geschlagen, welche ausdrücklich nicht nur die vier realen Elemente, sondern auch ihre „Ableitungen“ — als solche sind eben im gewissen Sinne die Erscheinungen des rūpakkhandha zu betrachten — umfassen.

Nun ist aber der Gebrauch des terminus „rūpa“, selbst wenn man nur die eine Dhammasaṅgaṇi in Betracht zieht, keineswegs eindeutig.

Zunächst wird er in der allgemeinen Bedeutung von Sinnesobjekt verwendet, besonders mit Bezug auf den Gesichtssinn (z. B. [617]). Gewöhnlich steht aber hierfür der genauere Ausdruck: rūpārammaṇam (eigentlich, „worauf das rūpa beruht“, d. h. Substrat des Objekts) oder rūpāyatanaṃ (Gebiet des rūpa, objektive Sphäre).[2] Er umfaßt aber in diesem Falle nicht nur die durch den Gesichtssinn wahrgenommenen Eigentümlichkeiten der Objekte, sondern die Gesamtheit aller sinnlichen Wahrnehmungen, so daß eine nähere Bestimmung beigefügt werden muß, wenn eine einzelne Beziehung hervorgehoben werden soll. Gelegentliche Bemerkungen, die hier mit unterlaufen, sind, vom sinnesphysiologischen Standpunkt betrachtet, äußerst merkwürdig, indem sie zeigen, wie scharf man damals schon die psychischen Gebilde zu analysieren verstand. Der Gesichtssinn scheint als eine Art von Repräsentant der Wahrnehmungssinne überhaupt aufgefaßt worden zu sein, so daß die Ausdrucksweise „ich sehe“ zugleich auch andere sensuelle Perceptionen, wie z. B. des Gefühls, vertrat.

Indessen liegt die begriffliche Auffassung der rūpiṇo dhammā doch nicht so klar, wie es nach unserer Darstellung den Anschein haben könnte. Denn gelegentlich, so besonders in der genaueren

---

[1] Vgl. Car. Rhys Davids, Einl. XLII, 129, Anm. 1.

[2] Vgl. l. c. Einl. XLII.

und sorgfältigeren Verwendung jenes Terminus im zweiten Buch der Dhammasaṅgaṇi, wird ausdrücklich ein großer Teil der rūpiṇo dhammā als „unsichtbar" bezeichnet.[1] Ich möchte zur Erklärung dieser Schwierigkeit, ohne sie eingehender berücksichtigen zu wollen, nur auf zweierlei hinweisen. Entweder könnte man daran denken, daß unter den „unsichtbaren" rūpino dhammā solche reelle Objekte zu verstehen wären, die zwar existieren, aber aus irgend einem Grund nicht gesehen werden können, oder aber man könnte eine auffällige Angabe der Abhidharma-koça-vyākhyā-sphuṭārthā des Yaçomitra zu jenem Umstand in Beziehung bringen. Hier wird (f. 28 a. msc. Burnouf[2]) es als eine besondere Auffassung der Tāmraparṇīyas, d. h. der Ceylonesen, bezeichnet, daß das ā, der erste Bestandteil des Kompositums ārūpya (= pāli arūpi) „etwas", „ein wenig" bedeute, wie z. B. in dem Worte āpiṅgala („etwas braun"). Wir hätten es also, falls unsere Deutung der Angabe Yaçomitras richtig wäre, in dem a- des Pāliausdrucks arūpi zunächst gar nicht mit dem Negativpräfix (ssk. a-) zu tun, sondern mit der Präposition ā-, über welche Aptes Wörterbuch (Poona, 1890) bemerkt: „With adjectives . . . . ā has a diminutive force".[3] Ob indessen diese zweite, durch die A. k. v. nahegelegte Interpretation von arūpi mehr als eine Hypothese ist, wage ich nicht zu entscheiden.

Eine andere Bedeutung des rūpa und arūpi, soweit die Dh. S. in Frage kommt, ergibt sich aus der Verbindung dieser termini mit avacara, einer Art von sinnlichen Bereichen, von denen drei unterschieden werden, welche zusammengenommen alle möglichen Formen der Wiedergeburt erschöpfen. Hierher gehören im besonderen die landläufigen Vorstellungen eines Himmels (sagga = ssk. svarga) und ähnlicher Sphären, die § 1280—1285 in allerdings recht unbestimmter Weise lokalisiert werden. Soweit es aber für mensch-

[1] l. c. p. XLIII, § 597 ff. u. a. a. O.

[2] ārūpyadhātāv api hi teshāṃ rūpam abhipretam | ārūpya iti ca ishadarthe āṅ | āpingalavad iti |

[3] Ebenso Böthlingk-Roth (Pet. Wb.) sub ā-: In comp. mit einem adj. oder partic. „etwas, ein wenig, kaum" . . . „āpīta" „bis zum Gelben gelangt, gelblich"; „ālakshya" „kaum, eben sichtbar". — Hinsichtlich des Gebrauches von ārūpya im späteren Sanskritbuddhismus vgl. Lalita Vistara (ed. Lefmann), p. 428, 442, Ashṭasāhasrikā Prajñāpāramitā (ed. Rāj. Mitra), p. 74 f.

liche Wesen in Betracht kommt, zerfällt das rūpa, wie wir schon angedeutet haben, in zwei Hauptgruppen, in das sabbaṃ rūpaṃ und den rūpakkhandho. Ersteres wird auch als „absolutes" rūpam (no upādā), letzteres als „abhängiges" oder „abgeleitetes" (upādā) bezeichnet. Unter dem „absoluten" rūpa sind die vier Elemente (mahābhūtāni) zu verstehen, für die später im Gegensatz zu sūkshma „fein, immateriell" der Ausdruck sthūla aufkam. Das abgeleitete rūpa zerfällt wieder in verschiedene Gruppen, deren innere Beziehung zu einander nicht recht ersichtlich ist. Von Wichtigkeit erscheint es, daß zu dem upāda rūpa auch die vier Sinnesqualitäten oder Sinnesobjekte des Gesichts, Gehörs, Geruchs und Geschmacks gezählt werden, während die durch den Tastsinn erschlossenen Qualitäten zu dem absoluten rūpa gehören — entsprechend der Lockeschen Unterscheidung von primary und secondary qualities. Wir sehen also, daß jene Einteilung auf durchaus rationeller Grundlage beruhte und so exakt vollzogen wurde, als es der primitive Stand der Naturerkenntnis zuließ.

Die nächste Frage, die sich erhebt, ist die, wie sich unter der Voraussetzung, daß die realen Elemente unter dem Gesichtspunkte ihrer „Berührbarkeit" als solche aufgefaßt werden, die Theorie der sinnlichen Wahrnehmung gestaltete. Es ist von vornherein ersichtlich, daß die Wirksamkeit auch der andern Sinne auf eine Art von Berührung zurückgeführt werden muß, sobald diese letztere als die Brücke zwischen dem subjektiven und dem objektiven rūpa betrachtet wird. In dieser Hinsicht läßt denn auch die Dh. S. einen unzweifelhaften Fortschritt über die früheren, noch recht unbeholfenen Theorieen der sinnlichen Wahrnehmung erkennen. Auf die bezüglichen in der Dhammasaṅgaṇi niedergelegten Anschauungen näher einzugehen, kann indessen in diesem Zusammenhang um so eher unterbleiben, als die Frage mit genauester Sachkenntnis und außerordentlicher Klarheit in der Einleitung des schon wiederholt herangezogenen „Buddhist Manual of Psychological Ethics etc." von Mrs. Car. Rhys Davids entwickelt worden ist und im übrigen für die Beurteilung der philosophischen Grundlage doch eigentlich nur von untergeordneter Bedeutung sein kann.

3. Das Ich.

Wie gestaltete sich auf dieser Grundlage die Auffassung des Ich? Wir wollen uns darauf beschränken, diese Frage nur nach ihren Beziehungen zu den soeben erörterten zwei Begriffen der dhammas und des rūpa zu beantworten.

Wenn sich das gesamte phänomenale Sein, außerhalb dessen nichts existiert, in lauter dhammas, d. h. Bewußtseinserscheinungen oder Objekte, auflösen läßt, so ist selbstverständlich auch das Ich irgendwie in der Gesamtheit dieser dhammas enthalten. Insofern nun aber das Ich begrifflich zweierlei bedeuten kann, nämlich einmal das empirische Ich, wie es sich im Bewußtsein darbietet, außerdem aber auch das hypostasierte Subjekt der Bewußtseinserscheinungen, so kann nur das erstere innerhalb der dhammas gefunden werden, das letztere ist eben durch seine absolute Transzendenz ausgeschlossen. Nun deckt sich der Begriff des ātman genau mit dem des transzendenten Subjektes, und es ergibt sich daraus die notwendige Folgerung, daß in dem Begriffssystem des Abhidhamma das ātman oder Wesen keine Stelle findet. In dieser Hinsicht stimmt also das Abhidhamma-Piṭaka mit dem Sutta-Piṭaka vollständig überein. Nur ist der anatta-vāda und das nissatta logisch und begrifflich in dem Abhidhamma exakter deduziert und formuliert, als es in den Gleichnisreden des Sutta-Piṭaka der Fall gewesen war. Aber eine innerliche und wesentliche Verschiedenheit besteht, abgesehen von jener Präzisierung der formalen Seite des Problems, nicht.

Was ferner die empirisch-ideale Objektivation des Ich anbelangt, so kommt es nach unseren früheren Darlegungen vor allem darauf an, in welcher Weise sich dieselbe auf die rūpiṇo und arūpiṇo dhammā verteilt. Auch hier erfolgt die Lösung genau, wie sie in den Suttas vorgezeichnet war: das phänomenale Ich zerfällt in die fünf khandhas, von denen das erste, rūpa, zu den upādā rūpiṇo dhammā gehört, die selber wieder zusammen mit den „absoluten" (no upādā) rūpiṇo dhammā den Begriff „rūpa" im weiteren Sinne als den der Grundkategorie alles Formhaften ausfüllen; die übrigen vier Gruppen von Bewußtseinszuständen, nämlich vedanā (Gefühl), saññā (Empfindung), saṅkhārā (Gestaltungen oder Stimmungen) und viññāna (Bewußtsein) werden wiederum in höchst spezialisierte und detaillierte Unterarten zerlegt, ohne daß es immer deutlich wäre, was jeweils unter den

einzelnen Ausdrücken, die uns vielfach nur als Synonyme erscheinen, zu verstehen wäre. Das Fehlen einer systematischen Begriffsanalyse, die eben damals noch nicht bekannt war, erschwert natürlich die Feststellung der begrifflichen Bedeutung jener Termini in hohem Maße. Doch ich denke, bei diesem Punkte, der doch auch mehr psychologisches Interesse hat als philosophisches, mich nicht weiter aufhalten zu sollen.

Überblicken wir das Ergebnis unserer Feststellungen über die Stellungnahme der Dhammasaṅgaṇi zum erkenntnistheoretischen Grundproblem im allgemeinen und zum Ichproblem im besonderen, so werden wir sagen können, daß eine Veränderung in der prinzipiellen Auffassung seit Abfassung des Sutta-Piṭaka nicht eingetreten ist, höchstens in der Entwicklung und Darstellung läßt sich ein gewisser Fortschritt zu systematischer Behandlung der Probleme konstatieren. Immerhin bedeutet auch schon eine Weiterentwicklung, selbst wenn an der ursprünglichen Grundlage und Tendenz festgehalten wird, zugleich eine Verschiebung, und so werden wir die früher aufgeworfene Frage, ob hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Auffassung in der auf die Wirksamkeit Buddhas unmittelbar folgenden Zeit Wandlungen sich geltend machten, dahin beantworten müssen, daß allerdings von solchen geredet werden kann, daß sie aber doch zunächst nur den formalen und äußeren Charakter der Lehre betrafen. Wann jene Fortbildung eingetreten ist, läßt sich vorläufig deshalb noch nicht feststellen, weil uns jeder Anhaltspunkt für die chronologische Fixierung und Anordnung der Abhidhammawerke fehlt. Im allgemeinen wird man aber jenen Wandel mit dem eigentlichen Lehrbetrieb, der mündlich war und in einer Art von katechetischem Unterricht bestand, in Zusammenhang bringen müssen. Jedenfalls reicht er weit vor die Zeit Açokas zurück, falls die von jenem König angelegentlich zum Studium empfohlenen Upatisa-pasine mit der Dhammasaṅgaṇi identisch sind.

Das Problem, ob und inwiefern zwischen der Dhammasaṅgaṇi und den anderen Abhidhamma-Texten prinzipielle Differenzen bestehen, entzieht sich zur Zeit noch der Beurteilung. Ein großer Teil des Abhidharma ist überhaupt noch nicht herausgegeben. Aber selbst wenn dies der Fall wäre, könnte jene Frage nicht als spruchreif betrachtet werden, solange nicht die Pāli-Kommentare, vor allem die noch nicht edierten Werke Buddhaghosas, ferner die buddhistischen

Sanskrittexte und überhaupt die einschlägige Literatur des Tanjour und des chinesischen Kanons zugänglich gemacht sind. Vorläufig müssen wir uns begnügen, die wichtigsten und hervorstechendsten Linien jener Entwicklung zu verstehen, die nichts weniger war, als jene starre Konsistenz, in der man heute noch das indische Geistesleben und insbesondere den Buddhismus zu erblicken beliebt. Man wird vielmehr sogar sagen dürfen, daß nie und nirgends die philosophische Spekulation so rasch und entschieden vorwärts geschritten ist, wie in Indien während der ersten Jahrhunderte nach Buddhas Tode, welche den Übergang einer zwar tief-innerlichen, aber ungeschulten mystischen Naturbetrachtung und Selbstbeschauung zu einer wirklich systematischen Dialektik herbeiführten, die zwar in dem Abhidharma nicht eigentlich erreicht wurde, zu welcher indessen die buddhistische Schulphilosophie die unmittelbar vorhergehende Etappe bildete. Um uns aber zu einer Würdigung jener ersten entschieden systematischen Untersuchungen die Wege zu ebnen, müssen wir noch einen Text ins Auge fassen, der die orthodoxe Lehre, wie sie etwa um Christi Geburt bestanden haben mag, repräsentiert: den Milinda-paṅha.

Vierter Abschnitt.

Die philosophische Grundlage des Milinda-panha.

Auch hier stellen wir die Frage voran, in welcher Hinsicht der Traktat[1] Abweichungen von den in früheren Texten niedergelegten Anschauungen erkennen läßt. A priori ist die Wahrscheinlichkeit einer Weiterentwicklung der Lehrmeinungen keine geringe, wenn man bedenkt, daß — vorausgesetzt, der Milinda-pañha sei etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung entstanden — seit der Abfassung der Suttas über vier, seit Entstehung des Abhidhamma nicht viel weniger als vier Jahrhunderte verflossen waren. Dieser einen Wahrscheinlichkeit steht aber die andere gegenüber, daß das Lehrgebäude schon zu fest gefügt und auch schon zu abgeschlossen war, um, ohne in seiner Einheitlichkeit und formalen Vollendung beeinträchtigt zu werden, wesentliche Neuerungen zuzulassen. Bald nach der Entstehung des vorliegenden Textes sind ja derartige Neuerungen zugestandenermaßen in die alte Lehre hineingetragen worden; wenn wir genau berichtet sind, hängen dieselben mit der Begründung des Mahāyāna und der Mādhyamika-Lehre durch Nāgārjuna zusammen, der — sofern es sich nicht überhaupt um eine legendäre, fiktive Persönlichkeit handelt — dem ersten nachchristlichen Jahrhundert angehört zu haben scheint. Aber in diesem letzteren Falle handelt

[1] Hsg. von Trenckner, London 1880; übs. von Rhys Davids „The questions of king Milinda", Oxf. 1890—94 (Sacr. Books of the East. 35. 36.). Die Einleitungen zu Rhys Davids Übersetzung enthalten eine Zusammenstellung des auf den Text bezüglichen literar-historischen Materials. Vgl. auch Kern, Buddhismus, übs. von Jacobi, 439 ff.

es sich doch um eine ganz neue Art von Buddhismus, während der Milinda-pañha aufs engste mit dem orthodoxen Theravāda, der namentlich in Ceylon, besonders in dem Mahāvihāra zu Anurādhapura gepflegt wurde, in Beziehung stand. Es ergibt sich hieraus von vornherein als wahrscheinlich, daß die eventuellen Lehränderungen sich nur auf untergeordnetere Punkte, sozusagen auf das Extérieur der Lehre bezogen haben können, ohne bis zu der Tiefe der erkenntnistheoretischen Grundlage hindurchzudringen. Eine Erschütterung dieser letzteren hätte unweigerlich ein neues System zur Folge gehabt, wie ja überhaupt die Auffassung des Verhältnisses von Bewußt-Sein und Da-Sein das wichtigste und maßgebendste Unterscheidungsmerkmal der philosophischen Systeme abgibt. Wir begegnen in dem späteren Buddhismus vier derartigen hauptsächlich durch die besondere erkenntnistheoretische Grundansicht bestimmten und voneinander unterschiedenen Systemen; der Milinda-pañha gehört aber noch jener, zu Beginn unserer Untersuchung charakterisierten vorsystematischen Periode an, während welcher die natürliche Auffassung des Realen sich noch nicht aus ihrer Neutralität herausdifferenziert hatte, wenn sie auch eine hochgradige Spannung erkennen läßt, die bald zu einer bewußten Stellungnahme zum erkenntnistheoretischen Grundproblem führen mußte. Wir können uns also darauf beschränken, zunächst die auf das Verhältnis zur Außenwelt, dann die auf das Ichproblem bezüglichen Modifikationen der Lehre kurz zu skizzieren, soweit überhaupt von solchen die Rede sein kann.

1. Die objektive Realität.

Wie im vorangehenden Abschnitt dargelegt worden ist, wird die Wirkungsweise sämtlicher Sinnesorgane, die als unsichtbar und immateriell gedacht wurden, auf eine Art von Berührung (phassa) mit den Sinnesobjekten (ārammaṇāni) zurückgeführt, von welchen indessen das als „no upādā rūpaṃ“ geltende „Berührbare“ (phoṭṭhabbam), d. h. durch den Hautsinn unmittelbar perzipierte Reale, ausgeschlossen war. Das durch die vier Sinne Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch Wahrgenommene gehörte also schon als Sinnesqualität in die ideal-subjektive Sphäre, ebenso wie die immateriellen Sinne (ssk. indriyāṇi). Auch die Berührung zwischen den letzteren und den wahrgenommenen Qualitäten muß man sich demnach als ideale vorstellen. Nun konnten

aber doch diese vier besonderen Qualitäten von dem transzendenten Gegenstand, der durch die taktile Berührung unmittelbar erfaßt zu werden schien, nicht völlig losgetrennt werden, und diese Beziehung erkannte man dadurch an, daß man den vier genannten Qualitäten nur eine gewisse repräsentative Bedeutung beilegte. Sie mußten erst auf die Hautempfindung bezogen werden, um realistisch gedeutet werden zu können. Wenn wir also — in präliminärem Sinne — eine Trennung der für die sinnliche Wahrnehmung in Betracht kommenden Faktoren in immanente und transzendente vornehmen, so gehören zu jenen nicht nur die sinnlichen Qualitäten einschließlich der taktilen Empfindung des Hautsinns, sondern auch die vier entsprechenden, durch die Berührung mit den Sinnen vermittelten transzendentalen Qualitäten; in die Kategorie der transzendenten Faktoren gehören indessen nur die Gegenstände der taktilen Wahrnehmung des Hautsinnes.

Es mag dahingestellt bleiben, ob man letzten Endes daran dachte, auch diesen relativ-transzendenten Faktor in subjektiv-ideellem Sinne aufzufassen: jedenfalls läge es in der Konsequenz einer Lehrauffassung, die alles Daseiende als dhammas, d. h. als Objekte bezeichnet. Strenggenommen fallen aber alle die hier in Frage kommenden Begriffe zunächst nicht einmal unter die Kategorie der dhammas, dieses obersten Gesichtspunktes und Einteilungsprinzips der Dhammasaṅgaṇi, sondern sie bilden Unterarten der Kategorie „rūpa", die an und für sich schon zum subjektiv-Ideellen hinneigt und jedenfalls, von dem höheren Prinzip aus betrachtet, in dem Begriffe der dhammas oder Objekte restlos aufgeht. In Wirklichkeit ist aber die soeben präzisierte Auffassung nur eine Explikation implizierter Gedankenelemente innerhalb der buddhistischen Weltanschauung, die an und für sich aber noch viel zu wenig dialektisch und systematisch geklärt war, um die angedeuteten Konsequenzen in ihrer widerspruchsvollen Beschaffenheit deutlich zu überblicken.

Es kommt für uns an dieser Stelle aber nur darauf an, daß wir die Sinnestheorie, soweit sie im Abhidhamma ausgebildet war, als eine solche aufzufassen haben, welche sich auf die „Berührung" als ihr Erklärungsprinzip stützte. Diese Auffassung ist aber auch die des Milinda-pañha. Zwar fehlen hier die detaillierteren Angaben, wie wir sie in der trockenen und schulgemäßen Dhammasaṅgaṇi finden, und die metaphorische, auf einen größeren Kreis Lehrbeflissener berech-

nete Darstellungsweise läßt nicht immer genaue Schlüsse zu. Indessen kann der S. 60 des Pālitextes gegebene Vergleich des phassa (Berührung) mit dem Zusammenstoß zweier Böcke, wobei das Auge mit dem einen, Form mit dem anderen, und der „phassa" mit dem Zusammenstoß selbst verglichen wird — die Ähnlichkeit wird weiterhin auch noch auf das Zusammenschlagen der zwei Hände und zweier Cymbeln ausgedehnt — nicht anders, als in dem Sinne der Dhammasaṅgaṇi gedeutet werden.

Möglicherweise bedeutet indessen, wie auch Mrs. Car. Rhys Davids l. c., Intr. p. LIV. note, und zwar im Anschluß an Buddhaghosa, welchen etwa 400 Jahre von dem Milinda-pañha trennen, andeutet, das M. P. p. 62 erläuterte Zustandekommen des Bewußtseins eine Verschiebung gegenüber der früheren Lehre. Jedenfalls tritt jene Theorie, die auf die moderne spezifische Energie der Sinne hinausläuft, in der Atthasālinī des Buddhaghosa p. 264 ff. uns als etwas vollkommen Neues im Verhältnis zu der in ihr kommentierten Dhammasaṅgaṇi gegenüber, und es scheint nichts im Wege zu stehen, diese Neuerung schon in die Zeit des Milinda-pañha zu verlegen. Allerdings gestattet auch in diesem Falle die bildliche Ausdrucksweise des Milinda-pañha keine unbedingt sicheren Schlüsse. So sind auch die hier gegebenen Anhaltspunkte zu dürftig, um eine Feststellung darüber zuzulassen, welche Entwicklung die fragliche Theorie in der Zeit zwischen Milinda-pañha und Buddhaghosa durchgemacht hat. Sie genügen aber, um zu zeigen, daß ein Bedürfnis vorhanden war, die früheren rein-positivischen sinnestheoretischen Aufstellungen nach der Seite eines psychischen Zentralpunktes hin zu erweitern. Denn wenn das Bewußtsein — vielleicht übersetzt man besser: das aufmerksame, rege Bewußtsein — mit einem Wächter verglichen wird, der an dem Kreuzungspunkte verschiedener aus den Stadtvierteln zusammenlaufenden Straßen steht und jeden beobachtet, der aus einer beliebigen einzelnen Richtung kommt, so liegt hier schon die Vorstellung einer psychischen Zentralmonas zugrunde, in welcher die Sinneseindrücke aufgespeichert werden. Späterhin[1] hat man ausdrücklich das „Herz" als die Stelle bezeichnet, wohin alle Objekte der spezifischen Sinne (eigentlich „Tür-Objekte") kommen, wo sie assimiliert und in eine Einheit zusammengefaßt werden.

[1] Z. B. Buddhaghosa. Attha Sāl. p. 140, 264. Vgl. Car. Rhys Davids l. c. p. LXXVIII.

Ich möchte diese Fortbildung nicht gerade als einen Fortschritt bezeichnen oder doch nur unter einem Vorbehalte. So notwendig sie nämlich auch von dem Standpunkt einer universellen Erklärung der Bewußtseinsphänomene war, so stand sie doch insofern mit dem Geiste der früheren Lehre in Widerspruch, als ein transzendentes Prinzip als Hilfsgröße herbeigezogen wurde, das mehr oder weniger verhüllt auf den perhorreszierten ātman, das Selbst oder Subjekt, abzielte. Mit Bezug auf den älteren Buddhismus konnten wir annehmen, daß die Indifferenz gegenüber rein-theoretischen Problemen die Hypothese eines zentralen Vereinigungspunktes der ideellen Erscheinungen als nebensächlich und gleichgültig außer Betracht lassen konnte, und daß auf diese Weise ein innerer Konflikt der untereinander disharmonierenden Theorieen vermieden wurde. Sobald nun jene Indifferenz aufhörte — und sie hörte naturgemäß schon sehr frühe auf — machte sich die Notwendigkeit geltend, den ursprünglich positivistischen Empirismus durch Erklärungshypothesen zu durchbrechen. Insofern bildet also jene Annahme in gewissem Sinne einen Riß in dem Lehrgebäude, einen Bruch mit der Tradition. Auf der anderen Seite — und darin besteht die geschichtliche Bedeutung jener späteren Theorie — bezeichnet diese doch eine unzweifelhaft richtige Erkenntnis, wenn sie auch infolge der Mangelhaftigkeit der allgemeinen naturwissenschaftlichen Grundlage der damaligen Psychologie noch in sehr anfechtbarer Weise formuliert wurde. Allerdings bot die eigenartige Auffassung, nach welcher alles letzten Endes unter den Begriff der dhammas oder Bewußtseinsobjekte fällt, immer noch die Möglichkeit, selbst jene hypostasierte Zentralmonas (hadayaṃ) ideell aufzufassen; aber es ist zu bedenken, daß dieses Hinundherschieben doch schließlich auf eine Zwickmühle hinauslief, die als ein circulus vitiosus gefühlt wurde und notwendigerweise den konsequenten Positivismus durchbrechen und sprengen mußte. Doch läßt sich diese Erörterung nur im Zusammenhange und auf Grund der spät-ceylonesischen Kommentare durchführen, hierzu ist aber die Zeit noch nicht gekommen: erstens, weil dieselbe nur zum geringen Teil ediert sind, und zweitens, weil die außerordentlich komplizierten Wechselbeziehungen zwischen ceylonesischem und continental-indischem Buddhismus, gegenwärtig noch in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt, sich unserer Beurteilung entziehen.

Es ist nämlich, wie wir dies schon gelegentlich andeuteten, nicht

ausgeschlossen, daß spezifisch māhāyānistische Einflüsse in der jüngeren Pāliliteratur sich geltend machten. Und dieser Umstand würde auch seine Rückwirkung auf unsere Beurteilung des früheren Buddhismus haben, indem wir doch vielfach auf die Angaben der Kommentatoren angewiesen sind. Ohne diese Frage in ihren Einzelheiten untersuchen zu wollen, möchte ich, bevor ich zu der Behandlung des Ichproblems in dem Milinda-pañha übergehe, einige Tatsachen hervorheben, denen eine gewisse Bedeutung für die Beurteilung jener Verhältnisse nicht wohl bestritten werden kann. —

Die in Betracht kommenden Kommentare werden fast ausnahmslos der Tätigkeit eines Mannes zugeschrieben, der, zu Gāyā in Nordindien geboren, nach Abfassung einer Reihe von Schriften, unter denen sich nach dem Mahāvaṃsa (p. 251) auch die Atthasālinī befand,[1] sich nach Ceylon begab, um dort von den drei Piṭakas eine Abschrift zu nehmen, einen Kommentar aus dem Singhalesischen in die Pālisprache zu übertragen und nach einiger Zeit wieder nach Indien zurückzukehren.[2] Wenn wir nun hiernach anzunehmen hätten, die Atthasālinī sei unter den Auspicien des, wie aus Fa Hians Reisebericht hervorgeht, damals in Magadha blühenden Mahāyāna entstanden, so steht dem jedoch entgegen, daß der uns erhaltene Text der Atthasālinī eine Anzahl von Zitaten aus Werken enthält, die, wie der Visuddhi-Magga und die Samanta Pāsādikā, von ihm erst in Ceylon verfaßt wurden. Vergleicht man hiermit die Angaben des Saddhamma-Saṅgaha,[3] nach welchen die Atthasālinī im Vihāra zu Gāyā entstanden, dann aber in Ceylon nach Abfassung sieben anderer Werke nochmals geschrieben worden wäre, so geht daraus deutlich hervor, daß jener Kommentar aus Indien mitgebracht und in Ceylon nur umgearbeitet wurde. Der Umstand, daß die zitierten Texte, soweit sie sich überhaupt verifizieren lassen, ceylonesischer Provenienz sind — die Nikāyas und Abhidharmawerke, die wohl überall verbreitet waren, müssen

[1] Car. Rhys Davids, l. c. p. XXI.

[2] Cf. Minayeff, Rech. 190. — Buddhaghosas Besuch in Indien fällt nach dem Mahāvaṃsa (Col. 1877, p. 15, note) in die Regierungszeit des Königs Mahānāma (410—432 n. Chr.); eine noch genauere Zeitangabe bietet der Sāsana-vaṃso (413 n. Chr.), während eine von Minayeff l. c. zitierte birmanische Chronik Buddhaghosa zwei Jahre vor Mahānāmas Tode Ceylon besuchen läßt.

[3] Journ. of Pāli Text Society 1888, p. 53, 56.

natürlich außer Betracht bleiben —, deutet darauf hin, daß die Umarbeitung eine gründliche war, aber immerhin erscheint hierdurch nicht ausgeschlossen, daß mahāyānistische Elemente unter der Hülle der Sthavira-Lehre eingeschmuggelt wurden, und daß, was noch von größerer Bedeutung wäre, die erkenntnistheoretische Grundüberzeugung, aus der heraus Buddhaghosa seinen Kommentar schrieb, die extremidealistische seiner nordindischen Heimat gewesen ist. Hierüber könnte aber nur eine Detailuntersuchung befriedigenden Aufschluß geben, die sich in der Hauptsache auf eine immanente Kritik der von Buddhaghosa vertretenen Theorieen stützen würde. Nur auf eines möchte ich noch hinweisen: Buddhaghosas idealistische Umdeutung der älteren, auf „Berührung" als ihrem Erklärungsprinzip beruhenden Sinnestheorie (Atthasāl. p. 309 cf. Car. Rh. Dav. LV.). Diese entsprach ursprünglich einer natürlichen Anschauungsweise und kann daher als naiv-realistisch bezeichnet werden. Buddhaghosa will aber die Berührung (paṭihaññati „stößt") nur bildlich verstanden wissen. Und wenn er den Mil. Pañha p. 60 gebrauchten Vergleich mit den zwei Böcken und den zwei Cymbeln so interpretiert (Atthasāl. 107), daß man unter dem „Auge" (cakkhu) die visuelle Wahrnehmung zu verstehen habe und den „Zusammenstoß" im Sinne von „Funktion" (kiccatthen' eva) auffassen müsse, oder wenn er sagt, bei dem Entstehen des Gefühls (vedanā) aus der Berührung sei das reale vorausgehende Wirksame ideell, obwohl anscheinend transzendent (bahiddhā), so bestärkt uns alles dieses in der Vermutung, daß Buddhaghosa eine idealistische Interpretation in die von ihm kommentierten Werke hineingetragen haben könne, zu der ihm diese an und für sich keine Veranlassung boten. Aber es ist dies immer nur eine Vermutung, deren Bestätigung von einer Spezialuntersuchung des Verhältnisses Buddhaghosas zu seinen Vorgängern und Zeitgenossen abhängig gemacht werden muß. Jedenfalls wird es sich aber bis auf weiteres empfehlen, die ceylonesischen Kommentare, soweit sie den Anspruch erheben, die älteren Texte genau zu interpretieren, mit der nötigen kritischen Vorsicht zu Rate zu ziehen.

2. Das Ich.

In welcher Richtung das Ichproblem in der nachkanonischen Zeit sich entwickelte, läßt sich aus unseren letzten Ausführungen

über die in der Atthasālinī vertretene Lokalisation der mentalen Eindrücke und ihrer Zusammenordnung zu einer Einheit einigermaßen erkennen; wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir diese Theorieen mit dem ālaya-vijñāna des Sanskritbuddhismus in Beziehung bringen, das in dem vijñāna-vāda späterhin eine so beträchtliche Rolle spielen sollte, aber schon in dem Laṅkāvatāra, einem der älteren Mahāyāna-Texte, als abgeschlossener Begriff uns entgegentritt.[1] Wir lassen indessen diese spätere Auffassung des Ich als außerhalb des Rahmens unserer Aufgabe liegend beiseite und wenden uns wieder jenem Texte zu, der zwischen den neueren systematischen und den älteren unsystematischen Darlegungen in der Mitte steht und daher geeignet ist, manches, was uns in dem späteren Buddhismus befremdlich erscheint und sich nicht recht mit der ursprünglichen Lehre vereinbaren läßt, in ein helleres Licht zu setzen, nämlich dem Milinda-paṅha.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst nochmals die Stellungnahme der Suttas zu dem Ichproblem!

Wir haben gesehen, daß auf der einen Seite eine dem Bewußtsein zugrundeliegende Substanz, d. h. das transzendente Korrelat der Ichvorstellung aufs entschiedenste geleugnet wird; die Negation des

[1] Msc. Bibl. Nat. Paris. Dev. 92, f. 9 b: katividho bhagavan vijñānānām utpāda-sthiti-nirodho bhavati | bhagavān āha | (f. 10 a) dvividho mahāmate vijñānānām utpāda pey. evam eva mahāmate pravitti-vijñānāny ālaya-vijñāna-jāti-lakshaṇāni | yady anyāni syur, an[n]ālayavijñānahetukāni syur; athānanyāni[,] pravittivijñānavirodho ālayavijñāna-virodhaḥ syāt | sa ca na bhavati | *).

„Wievielfältig, Ehrwürdiger, ist des Bewußtseins Entstehen, Dasein, Vergehen?“ Der Ehrwürdige sprach: „Zwiefältig ist, o Verständiger, des Bewußtseins Entstehung u. s. w.“ .... „So sind, o Verständiger, die Realitätsvorstellungen von der Art, daß sie zu der Gattung der Subjektsvorstellungen gehören. Wenn sie andere wären, so hätten sie nicht ihren Grund in den Subjektsvorstellungen; aber sie sind dieselben (d. i. von derselben Art). Das Vergehen der Realitätsvorstellungen wäre [in jenem Falle nämlich gleichbedeutend mit dem] Vergehen der Subjektsvorstellungen, und das ist nicht der Fall“.

Andere Einteilungen des vijñāna, wie in khyāti- und vastu-pratikalpa-vijñāna, oder in pravṛtti-, karma-, jāti-, lakshaṇa-vijñānāni werden in der zu Darjeeling 1900 ff. publizierten Ausgabe des Laṅkāvatāra-sūtra S. 43 ff. erörtert.

*) Msk.: ālayavijñāna rodhaḥ | syāt sa ca na bhavati.

attā ist einer der hervorstechendsten Züge der ältesten Lehre, der Glaube an die Realität des Ich gilt als die verderblichste Verirrung, als der trügerischste Wahn, welcher den von ihm Umsponnenen unrettbar dem Kreislauf des saṃsāra preisgibt. Andrerseits konnte doch die empirische Persönlichkeit nicht in Abrede gestellt werden, und gerade eine Doktrin, welche es auf die ethische Besserung des Menschen abgesehen hatte, konnte die Einheit des Individuums und seiner Betätigungen nicht in alle Winde zerflattern lassen. So wird denn auch, anscheinend im Widerspruch mit der Theorie des anātman, der pudgala, das Individuum, als der Träger der Lebensbürde geschildert, dem nichts Besseres zu raten ist, als sich derselben zu entledigen. Wie sich dieser scheinbare Lehrgegensatz verstehen und ausgleichen läßt — verschiedene Möglichkeiten kommen in Betracht — habe ich an anderer Stelle dargelegt und brauche hier nicht weiter darauf zurückzukommen. Rationell beseitigt wurde er jedenfalls nicht, und so blieb denn die Aufgabe bestehen, eine den Verstand befriedigende Lösung desselben ausfindig zu machen. Auch der Abhidharma hat es sich allem Anscheine nach weniger zur Aufgabe gemacht, jene Alternative zu lösen, als die Position des anātma-vāda zu sichern, wie denn z. B. die Puggala-paññatti (ed. Morris, Lond. 1883) p. 38 ff.; die verschiedenen abweichenden Theorien des sassata-vāda, uccheda-vāda u. s. w., die alle nur besondere Arten von sakkāyaditthi oder naivem Individualismus sind, mit anerkennenswerter Klarheit entwickelt und zu widerlegen sucht. Und so blieb es denn der nächstfolgenden Epoche vorbehalten, einen Kompromiss zwischen der Lehrauffassung und der natürlichen Denkweise herbeizuführen: in welcher Weise, läßt der Milinda-pañha zur Genüge erkennen.

An der Substanzlosigkeit des Ich konnte selbstverständlich nicht gerüttelt werden, ohne das gesamte Lehrgebäude in seinen Fugen zu erschüttern, und so war es das Nächstliegende, das Individuum oder die Person (puggala) vollständig auf die ideelle Seite herüberzuziehen. Von welcher Wichtigkeit es damals erschien, diese Auffassung lebendig zu gestalten, erhellt daraus, daß gleich das erste Gespräch nur das eine bezweckt, den Begriff der Persönlichkeit als ein Summationsphänomen aller möglichen Einzelbegriffe deutlich zu machen: die hier vorliegende Anschauung ist mutatis mutandis genau dieselbe, wie die der modernen Psychologie, welche auch nur die „komplizierte Gesamtvorstellung meines Leibes und meiner augenblicklichen Neigungen

und Vorstellungen" unter dem „Ich" verstanden wissen will, das sie denn auch als das „zusammengesetzte Ich" bezeichnet.[1] Wie diese Versubjektivierung des Ich vollzogen wurde, geht aus folgender Darstellung des uns beschäftigenden Textes, die ich im Auszuge mitteile, hervor.

Die erste Frage des Königs Milinda an den Weisen Nāgasena, den er soeben aufgesucht, ist die nach dem Namen. Der Buddhist antwortet: „Majestät, ich heiße Nāgasena; meine Genossen nennen mich Nāgasena: aber ob die Eltern einem den Namen Nāgasena, oder Sūrasena, oder Vīrasena, oder Sīhasena gaben, es ist immerhin, Majestät, nur eine Bezeichnungsweise, ein Ausdruck, eine Benennung, ein Wort, ein bloßer Name, dieses „Nāgasena"; denn es ist hier keine individuelle Wesenheit (puggala) vorhanden." Der König, verblüfft, gibt seinem Zweifel gegenüber seinem Gefolge Ausdruck und richtet an Nāgasena die Frage, wer denn die Bhikkhus mit den notwendigen Gegenständen, mit Kleidern, Nahrung u. s. w. versehe? wer diese Gegenstände benütze? wer die Vorschriften beachte? wer sich der Beschaulichkeit widme? wer die Pfade beschreite und wer die Frucht des nirvāṇa ernte? wer Leben zerstöre? wer dasjenige, was ihm nicht gegeben ist, wegnehme? wer Sünde begehe? wer lüge? wer berauschende Getränke genieße? wer die fünf Vergehen des unmittelbaren karma begehe? Wenn in allen diesen Fällen keine Person da sei, so gebe es weder Verdienst noch Schuld; weder gute noch böse Handlungen können eine Folge nach sich ziehen. Weder könne der, welcher einen Priester töte, ein Mörder sein, noch können die Bhikkhus einen Lehrer, einen Ratgeber, einen Vorgesetzten haben. Wenn also seine Genossen ihn als „Nāgasena" anredeten, so müsse doch auch gesagt werden können, was denn dieser Nāgasena sei.[2] Der Weise geht dann der Reihe nach die einzelnen Bestandteile des

[1] Vgl. Ziehen, Ltf. d. phys. Psych., 5. Aufl. 1900, S. 205 ff., 247 ff. und meine Schrift „Das Problem des Ich", S. 74 f.

[2] Bis hierher (Trenckner, p. 25) gehen die Worte des Königs. Die Interpunktion ist daher im Folgenden so zu ändern, daß ersichtlich ist, daß Nāgasena die Fragen stellt, der König sie beantwortet, nicht umgekehrt, wie Trenckners Text vermuten läßt. Weder Rhys Davids noch Warren haben in ihren Übersetzungen dieses offenkundige Versehen richtiggestellt, das übrigens schon auf die Vorlagen von Trenckners Text zurückzuführen zu sein scheint.

Leibes durch und stellt an den König die Frage, ob er sie als „Nāgasena“ bezeichnen wolle; dieser muß sie natürlich verneinen. Aber auch die fünf khandhas (rūpa, vedanā, saññā, saṅkhārā, viññānaṃ) können weder einzeln für sich, noch alle zusammengenommen als Nāgasena aufgefaßt werden. Aber auch außerhalb dieser fünf khandhas ist kein Nāgasena. Und so kommt denn Nāgasena schließlich dazu, zu sagen, „Nāgasena“ sei ein leerer Schall, ein Wort; es sei eine Unwahrheit, eine Lüge, wenn man von einem Nāgasena rede: es existiere kein Nāgasena (na-tthi Nāgaseno).

Nachdem so die Unhaltbarkeit der Auffassung der Person als einer Realität gezeigt ist, wendet sich der Weise dazu, jenen Begriff des puggala positiv zu bestimmen, indem — wir können es sogleich andeuten — er ihn auf die Vorstellungssphäre beschränkt. Er leitet zu dieser Definition über, indem er daran anknüpft, daß der König nicht etwa zu Fuß oder zu Pferd, sondern in einem Wagen gekommen zu sein angibt. „Wenn Majestät in einem Wagen kam, so erklärt mir den Wagen! Ist die Deichsel (īsā) der Wagen? Oder die Achse? Oder die Räder? Oder der Wagenrumpf? Oder der Bannerstab? Oder das Joch? Oder die Zügel? Oder der Lenkstab? Oder alle diese Teile zusammengenommen? Oder etwas außerhalb derselben?“ Alle diese Fragen müssen von Milinda verneint werden, und es bleibt ihm nichts weiter übrig, als zuzugeben, daß der „Wagen“ nur eine Ausdrucksweise, eine willkürliche Bezeichnung ist, der keine Wesenheit entspreche. Und es ist dann leicht, dasselbe für die in sich unhaltbare Vorstellung des puggala nachzuweisen. Zum Schlusse führt Nāgasena eine Strophe an, welche die bhikkhunī Vajirā in Gegenwart des Tathāgata gesprochen haben soll, welche auch tatsächlich im Saṃyutta-Nikāya (V. 10. 6) festgestellt worden ist,[1] und daher auf ein ziemliches Alter hinweist:

„Wie „Wagen“ nur Bedeutung hat
Als Ausdruck von Vereinigung,
So reden wir von „Wesenheit“,
Wenn khandhas nur vereinigt sind.“
(evam khandhesu santesu
hoti satto ti sammitīti)

[1] Rhys Davids, Qu. of Mil. p. 45, p. XXX. Dahlmann, Buddha (Berl. 1898), p. 125. Oldenberg, Buddha[2], p. 279 ([1] 264).

Die Verbindung der khandhas ist aber nichts anderes als die empiristisch-positivistische „Gesamtvorstellung meines Leibes“ (= rūpa) „und meiner augenblicklichen Neigungen“ (= saṇkhārā) „und Vorstellungen“ (= vedanā, saññā, viññānam) der modernen Psychologie, so daß also über die innerliche Übereinstimmung der Ich-Auffassung von heutzutage mit der des Nāgasena kein Zweifel bestehen kann.

Jener Vergleich mit dem Wagen hatte sich übrigens auch späterhin großer Beliebtheit zu erfreuen; so wird er von Buddhaghosa in dem Visuddhi-magga unter noch schärferer Präzisierung und Heranziehung anderer Beispiele wie Haus, Faust, Laute, Heer, Stadt, Baum, ausführlich wiederholt (Kap. XVIII., s. Warren „Buddh. in trsl.“ p. 133): „Gerade so wie das Wort „Wagen“ nur eine Ausdrucksweise ist für Achse, Räder, Wagenrumpf, Deichsel und sonstige Bestandteile, welche in einer gewissen Verbindung zu einander stehen, aber, wenn wir die Bestandteile der Reihe nach mustern, wir entdecken, daß im eigentlichen Sinne kein Wagen da ist, . . . genau so sind die Wörter „lebendes Wesen“ und „Ich“ nur eine Ausdrucksweise für die Gegenwart der fünf khandhas; aber wenn wir die einzelnen Zustände der Reihe nach mustern, entdecken wir, daß in Wirklichkeit kein Wesen vorhanden ist, welches das Substrat für solche Vorstellungen wie „ich bin“ oder „Ich“ bilden könnte, in anderen Worten: daß im absoluten Sinne nur Name-und-Form da ist. Die Einsicht desjenigen, der dieses erkennt, heißt Wissen der Wahrheit. Der aber, welcher dieses Wissen der Wahrheit beiseite läßt und an ein lebendes Wesen glaubt, muß annehmen, entweder daß dieses lebende Wesen vergehen oder daß es nicht vergehen wird. Wenn er annimmt, daß es nicht vergehen wird, so verfällt er in den Irrglauben der Beharrlichkeit (sassata-vāda); wenn er annimmt, daß es vergehen wird, in den Irrglauben der Vernichtung (uccheda-vāda). Und warum sage ich so? Weil, gerade wie saurer Rahm Milch zu seinem Vorläufer hat, so überhaupt nichts existiert, was nicht seine besonderen vorhergehenden Zustände hätte. Zu sagen: „Das lebende Wesen beharrt“ kommt nicht an die Wahrheit heran; zu sagen: „Es wird vernichtet“ führt über die Wahrheit hinaus.“

Wenn in so absoluter Weise, wie hier in dem Milinda-pañha und dem Visuddhi-magga, mit dem Gedanken einer hinter dem Bewußtsein stehenden Wesenheit aufgeräumt wird, befremdet es nicht weiter,

wenn wir auch anderweitig jenen Grundsatz variiert finden. So ist eine Frage des Milinda (p. 54) auf das erkennende Subjekt (vedagū) gerichtet; durch die Querfragen des Nāgasena in die Enge getrieben, bezeichnet er es als das „innere Lebensprinzip" (abbhantare jīvo). Es hätte vielleicht nahegelegen, diese animistische Auffassung auf den mano, jenen sechsten Sinn für den wir keine Bezeichnung als „Verstand" haben, und als dessen Organ eben das hadaya (Herz) galt, hinauszuspielen; aber auch hier bekämpft der Weise jede transzendentale Hypostase, die irgendwie als Grundfaktor oder Subjekt des Psychischen gedeutet werden könnte, und löst den Vorstellungsablauf in eine Reihe gleichgeordneter psychischer Zustände auf. Nachdem in dieser Weise nachgewiesen worden ist, daß es keinen Sinn habe, anzunehmen, die „Seele" nehme vermittelst der Sinne das außen Befindliche wahr, wie etwa der in einem Hause Sitzende die Umgebung durch die Fenster, wird folgende positive Erklärung gegeben (p. 56. 8. v. u.): „In Beziehung zum Auge und zur Form entsteht das visuelle Bewußtsein, und damit gleichzeitig Berührung (phassa), Gefühl, Vorstellung, Gedanke, Subsumption (oder Abstraktion, ekaggata), Realitätsgefühl (? jīvitindriyam) und Aufmerksamkeit — diese Zustände (dhammā) entstehen in Abhängigkeit voneinander (paccayato jāyanti), und kein erkennendes Subjekt wird dabei wahrgenommen."[1]

3. Die Zeit.

Dies alles steht durchaus im Einklang mit der prinzipiellen Tendenz des Buddhismus, sich auf die positive Erfahrung zu beschränken und transzendente Faktoren auszuschalten. Es ist nun von Interesse, zu sehen, wie dieser Grundsatz jetzt auch auf die Zeit, die, wie ich an anderer Stelle[2] ausgeführt habe, für die Beurteilung und Lösung des Ichproblems wichtigste formale Kategorie, ausgedehnt wird. Weder im Sutta- noch im Abhidhammapiṭaka scheint die Tragweite und erkenntnistheoretische Bedeutung der Zeit besonders gewürdigt oder auch nur beachtet zu sein. Das läßt sich allerdings nur mutmaßen, solange der Abhidhamma nicht genauer bekannt ist, aber an und für

[1] . . cakkhuñ-ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṁ, taṁsahajātā phasso vedaṇā saññā cetanā ekaggatā jīvitindriyam manasikāro ti evam-ete dhammā paccayato jāyanti, na h' ettha vedagū upalabbhati.

[2] Problem des Ich, S. 34, 37 ff.

sich wäre es leicht zu verstehen, daß erst die nach-kanonische Periode auf das Zeitproblem aufmerksam geworden wäre.

Es werden (II. 2. 9.) zunächst drei Arten oder Zustände von Zeit unterschieden: Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart. Es gibt Zeit, welche existiert, und solche, die nicht existiert (koci addhā atthi koci na-tthīti). „Mit Hinsicht auf Vorstellungen (saṅkhārā), die vergangen, verflossen, entschwunden, von Grund aus verändert sind, ist keine Zeit. Mit Hinsicht auf Zustände (dhammā), die zur Reife gelangt sind (d. i. als Frucht früheren karmas), und auf solche, denen noch die Fähigkeit des Reifens innewohnt, und solche, die anderweitig zur Wiedergeburt führen, ist Zeit. Auch mit Bezug auf Wesen (sattā), die nach dem Tode anderswo wiedergeboren werden ist Zeit. Mit Bezug auf Wesen, die nach dem Tode nicht wiedergeboren werden, gibt es keine Zeit. Ebenso gibt es für völlig erlöste Wesen (d. i. für diejenigen, welche das parinirvāṇa erlangt haben) keine Zeit — wegen ihres völligen Erlöstseins".[1]

Wenn hier von Zeit, addhā (ssk. adhvan), die Rede ist, so ist es nicht die reale, von dem Standpunkt des erkenntnistheoretischen Realismus transzendente, die offenbar unter kāla zu verstehen ist, sondern die subjektive Kategorie der Zeitlichkeit, vielleicht noch genauer die bewußte Zeitlichkeit oder die Vorstellung der Zeit. Der Buddhist ist so sehr Empirist, daß er die Realität des Seins und der Zeit davon abhängig macht, ob das Individuum sich ihrer bewußt wird. Er versteht eben unter ihr nur die Erscheinung derselben für ein Bewußtsein, und es ist daher nicht sinnlos, wenn er sagt: koci addhā atthi koci na-tthi. Das atthi („ist") fällt eben hier mit „bewußt sein" zusammen, während das gemeinsame grammatische Subjekt beider Sätze die transzendental bezogene Zeit bezeichnet, deren Fraglichkeit durch das gleichzeitige Bejahen und Verneinen besonders hervortritt. Die Zeit als subjektive Erscheinung wird nun abhängig gedacht von den saṅkhārā. Diese bringen demnach das Zeitbewußtsein hervor, stehen daher über demselben und sind nicht, wie die Zeit, bloß ideal, sondern relativ real. Wie sind nun aber diese saṅkhārā zu denken, zeitlich oder unzeitlich? Sie können jedenfalls nicht selbst als von dem addhā, d. i. der ideellen Zeit, umschlossen gedacht werden. Es bleibt also nur die Möglichkeit übrig, den kāla-

[1] ed. Trenckner, p. 50.

die transzendente Zeit — falls diese Interpretation überhaupt richtig ist — für ihr reales fundamentum in Anspruch zu nehmen. Davon ist aber keine Rede, und wir werden wohl annehmen dürfen, daß das Problem gar nicht so weit fortgesponnen wurde. Man blieb bei den saṅkhārā stehen, betrachtet diese als die Bedingung der wahrgenommenen Zeit, ohne sich die Frage vorzulegen, in welcher realen Beziehung die saṅkhārā zur Zeit, als dem anscheinend umspannenden Prinzip stehen.

Es käme also für eine genauere Untersuchung vor allem darauf an, festzustellen, in welcher besonderen erkenntnistheoretischen Bedeutung die Ausdrücke addhā und atthi jeweils gebraucht werden. Da es aber zu weit führen würde, den vorliegenden Abschnitt von diesem Gesichtspunkt aus detaillieren und analysieren zu wollen, möchte ich nur diejenige Auffassung hervorheben, welche sich mir aus einer solchen Analyse ergeben zu müssen scheint.

Die transzendentale Beziehung der subjektiven Zeit, d. h. die transzendente Zeit, wird nicht bestritten. Nur hat diese an und für sich für uns keine Bedeutung, da sie nicht ins Bewußtsein fällt. Sie existiert also für mich und andere meinesgleichen nur dadurch, daß sie mir bewußt wird, und insofern, als sie mir bewußt wird. Diese ihre Gegenwart (die eine subjektiv-ideale ist) wird abhängig gedacht von Zuständen des Individuums (saṅkhārā) als ihren Bedingungen; mit diesen steht und fällt sie.

Nach bekannter buddhistischer Anschauung sind nun aber diese saṅkhārā unmittelbar abhängig von der in beständigem Kreislauf ins Unendlich zurückgehenden, aber nicht auch in die Zukunft hinein unendlichen avijjā — sie hören mit der Überwindung des „Nichtwissens“ durch das Wissen oder das nirvāṇa auf. Eine Erörterung dieser Entstehungsgeschichte und genetischen Zusammenhänge der saṅkhārā gehört aber nicht hierher, sie bildet ein Kapitel des pratītya-samutpāda, den wir an dieser Stelle füglich beiseite lassen, und wird nur erwähnt, um zu zeigen, daß das Aufhören des Bewußtseins und damit der Zeit selbst ein tatsächlicher, aktueller Vorgang ist, über den man keinenfalls hinwegkommt.

Die bezügliche Darstellung des Milinda-pañha läßt demgemäß nur die eine Deutung zu, daß die Zeit im gewöhnlichen Sinne (kāla) etwas Transzendentes ist, daß sie aber, als subjektiv-ideale Form betrachtet, ebensowohl sein wie nicht sein kann, wobei ihr Sein und

Nichtsein von den das Bewußtsein ermöglichenden Voraussetzungen abhängt.

Es ist übrigens leicht begreiflich, wie diese und ähnliche Stellen zu der sicher irrtümlichen Ansicht führen konnten, der Buddhismus habe die Realität der Zeit geradezu geleugnet. Man fand hier die Zeitlichkeit als subjektive Anschauungsform stark betont und glaubte damit ohne weiteres die Zeit als eine transzendente Kategorie ausgeschaltet. Tatsächlich liegt aber die Sache so, daß eine Leugnung der Existentialität der Zeit gar nicht ins Auge gefaßt wurde. Ich möchte nun zwar nicht annehmen, daß eine derartige extrem-idealistische Auffassung der Zeitlichkeit ohne innere Wahrscheinlichkeit wäre, und ich habe selbst (Problem des Ich, p. 52) zu zeigen gesucht, wie sich auch ohne die Annahme einer transzendenten Zeit das Dasein widerspruchslos konstruieren ließe. Aber jedenfalls können Stellen, wie die angeführten, höchstens das eine beweisen, daß man schon zur Zeit des Milinda-pañha die ideale Zeit (addhā) von der existentialen (kāla) unterschied und die subjektive Zeit nicht schlechthin als seiend annahm, aber nicht, daß man die Zeit als transzendente schlankweg bestritt, wie die extrem-idealistische Auffassung einzelner Forscher behauptet.

Für die Beurteilung der in Frage kommenden buddhistischen Theorie ist nun aber die sich anschließende Erörterung[1] von entscheidender Wichtigkeit. Es wird da nach dem Grunde (mūlaṃ) der vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen Zeit gefragt. Nāgasena antwortet damit, daß er das Nichtwissen als mūlaṃ angibt. Im Anschluß an die avijjā werden dann die übrigen elf Glieder des paṭicca-samuppāda aufgeführt, und zwar in der üblichen Weise, wie z. B. auch im Mahā-Nidāna-Sutta (ed. Grimblot, p. 246) und Saṃyutta Nikāya XXII, p. 90. Die Aufzählung geschieht aber hier nur, um die Undenkbarkeit eines Anfangs zu zeigen. Milinda kann es nicht verstehen, daß ein Anfangspunkt undenkbar sei, worauf ihm der Weise bedeutet, daß die vergangene Zeit eben der Anfangspunkt sei.

Auf die Frage, ob sich denn über diesen Anfang gar nichts ausmachen lasse, erwidert Nāgasena, in gewisser Hinsicht sei es schon angängig, in anderer nicht. Aufgefordert, sich genauer zu erklären,

[1] II. 3. 1 ff. Trenckners ed. p. 50.

sagt der Weise: „Früher, o König, war in jeder Hinsicht jedes einzelne [Gegenstand unseres] Nichtwissens. Es ist uns, als wäre es nicht gewesen. In anbetracht dessen ist der erste Anfang unbekannt. Was aber nicht war, das wird; sobald es begonnen hat zu werden, löst es sich wieder auf. Mit Bezug hierauf ist der erste Anfang bekannt".[1]

Der Sinn dieser Stelle ist der, daß ein beliebiger Zustand sich bis zu einem gewissen Zeitpunkt, einer Grenze zurückverfolgen läßt, d. h. also, daß eine jede Individualität einen bestimmten Anfangspunkt hat.- Dieser selbst ist aber eine Folge von etwas, von dem wir sagen müssen, „es war nicht" (nāhosīti); demgemäß war ursprünglich alles, mag es sich in einer Form darstellen, in welcher es wolle — avijjā, Nichtwissen.

Wie könnte hier avijjā anders gedeutet werden, als in dem Sinne von unserem individuell-zufälligen Nichtwissen des früheren Zustandes. Denn wenn wir sagen: „Das und das war nicht", so heißt dies nicht: „Es war ganz und gar nicht" — denn dann müßte etwas aus nichts entstehen können, was dem Inder als ein Unding vorkam, wenn auch gerade der spätere systematische Buddhismus das Prinzip einer Entstehung aus dem Nichts verfocht[2]; sondern es bedeutet, daß es nicht so, daß seine „Form" oder „Gestalt" eine absolut verschiedene war. Nur dann hat jener Satz einen Sinn, wenn avijja, Unwissenheit, so viel ist wie: von uns ungewußt und unbegriffen.

Man könnte nun versucht sein zu glauben, daß an der angegebenen Stelle statt der aus dem Zusammenhang sich ergebenden nächstliegenden Bedeutung von „Unkenntnis der ferneren Vergangenheit" jene andere Bedeutung von avijjā unversehens Platz greift, die diesem Terminus in dem paṭicca-samuppāda zukommt. Da kann er aber verschiedenes bedeuten, und die Glossen der späteren Scholastiker tragen eher dazu bei, das Urteil zu verwirren, als die Einsicht in den ursprünglichen, naiven Sinn zu fördern. Aber jedenfalls drückt er nicht unsere subjektive Unwissenheit und Unkenntnis des Anfangs aller Dinge aus. Denn diese wäre doch — von anderen Argumenten, nach denen man nicht lange zu suchen braucht, abgesehen — eine

[1] ed. Trenckner, S. 51.

[2] „asataḥ saj jāyate" wird von Vācaspati Miçra in der Sāṅkhya-Tattva-Kaumudī (Einleitung zu Kārikā 9) als buddhistischer Grundsatz angegeben. — Vgl. auch Garbe, Sāṅkhya-Philosophie, p. 228 ff.

bewußte Vorstellung, ein Gedanke, und käme zu viññāna zu stehen, wenn die Reihe überhaupt logisch-konsequent wäre, aber interessant ist es immerhin, daß zwei so disparate Dinge, wie unsere augenblickliche Unwissenheit und das den saṃsāra aus sich erzeugende Prinzip ohne Anstoß zu erregen gleich benamt wurden — benamt werden konnten. Es läßt sich gerade hieraus vielleicht entnehmen, daß die Vieldeutigkeit des Wortes ein Grund seiner Verwendung hinsichtlich eines Verhältnisses war, welches das dunkelste und unfaßbarste seiner ganzen Natur nach sein muß — des Ursprungs von Sein und Bewußtsein.

Für die Feststellung der in dem Milinda-pañha vertretenen Auffassung der Zeitkategorie kommt nun aber noch besonders die sich an den zuletzt erörterten Passus unmittelbar anschließende Diskussion in Betracht:

„Ehrwürdiger Nāgasena, was, ohne gewesen zu sein, wird, und nachdem es geworden ist, vergeht, das geht beiderseitig begrenzt (eigentlich abgeschnitten) unter". — „[Ja] o König, wenn das beiderseitig Begrenzte untergeht". — „Kann das beiderseitig Begrenzte sich weiterentwickeln (eig. wachsen)?" — „Ja, es kann sich weiterentwickeln". — „Nicht hiernach frage ich, sondern ob es von dem Punkte der Gegenwart aus (koṭito) [nach einer Seite hin] sich entwickeln kann?" — „Ja, es kann sich entwickeln". — „Gib ein Beispiel!" — Der Weise verglich es mit einem Baume: „Die skandhas sind nur die Samen des Leides". — „Lehrreich bist Du, ehrwürdiger Nāgasena."[1]

---

[1] Trenckners Ausg., p. 52.

Bhante Nāgasena, yam ahutvā sambhoti hutvā paṭivigacchati, nanu taṃ ubhato chinnam attham gacchatīti. — Yadi māhārāja ubhato chinnā attham (A. chinnam attham) gacchati ubhato chinnā sakkā vaddhetun-ti. Āma, sā pi sakkā vaḍḍhetun-ti. Nāham bhante etam pucchāmi, koṭito sakkā vaḍḍhetun-ti. — Āma, sakkā vaḍḍhetun-ti. — Nāham bhante etam pucchāmi, koṭito sakkā vaḍḍhetun-ti. — Āma sakka vaḍḍhetun-ti. — Opammam karohīti. — Thero tassa rukkhūpamam akāsi: khandhā ca kevalassa dukkhakkhandhassa bījanīti. — kallo si bhante Nāgasenāti.

Rhys Davids Übs. ib. p. 81. „But, reverend Sir, if that which was not, becomes, and as soon as it has begun to become passes again away, then surely being thus cut off at both ends, it must be entirely destroyed?" „Nay, surely, o king, if it be thus cut off at both ends, can it not at both

Diese Auseinandersetzung läuft darauf hinaus, daß die Wirklichkeit nach den zwei Dimensionen der Vergangenheit und Zukunft hin auf einen Punkt reduziert ist. Also auch hier haben wir es mit der Frage nach dem Wesen der Zeit zu tun. Um aber der an dieser Stelle vertretenen Anschauung möglichst gerecht zu werden, sehen wir uns veranlaßt, einen geschichtlichen Rückblick auf die früheren Begriffsbestimmungen der Zeitkategorie zu werfen.

---

ends be made to grow again?" „Yes, it might. But that is not my question. Could it grow again from the point at which it was cut off?" „Certainly." „Give me an illustration." Then the elder repeated the simile of the tree and the seed, and said that the skandhas (the constituent elements of all life, organic and inorganic) were so many seeds, and the king confessed himself satisfied.

Die Stelle ist im Pālitexte ohne Zweifel verderbt. Rhys Davids bemerkt zu dem Wechsel des Geschlechts chinnaṃ — chinnā (p. 82, Anm. 2): „possibly the word ignorance has been dropped out. Trenckner says the passage is corrupt, and the Siṃhalese is so involved as to be unintelligible". Der Vorschlag Rhys Davids ist unannehmbar. Eine Reinigung des Textes ist nur durch Vergleichung der Handschriften möglich. Ich möchte indessen auf folgendes hinweisen. Zunächst deutet das erste „Āma, sā pi etc." darauf hin, daß eine Frage des Milinda unmittelbar vorausgeht. Ich interpungiere also in dem vorangehenden Satze zwischen gacchati und ubhato und betrachte den ersten Satzzusammenhang als Antwort des Nāgasena auf die vorangehende Frage des Königs, den zweiten als die sich weiter anschließende Frage desselben. Diese letztere lautet demnach: Ubhato chinnā sakkā vaḍḍhetum?, worauf die genau entsprechende Antwort erfolgt: Āma, sā pi sakkā vaḍḍhetum. Nun bleibt aber immer noch der Wechsel des Geschlechtes von chinnaṃ zu chinnā zu erklären. Man könnte entweder mit Rhys Davids ein feminines Substantiv zu chinnā ergänzen (aber jedenfalls nicht avijjā); oder einen maskulinen nom. plur. — etwa khandhā entsprechend der endgültigen Entscheidung „khandā ca kevalassa dukkhakkhandassa bijānīti" — allerdings müßte dann auch das verbum finitum in den Plural gesetzt werden; oder aber chinnā ist ein subst. fem. und bedeutet „etwas Begrenztes", eine Gebrauchsweise, die aber erst anderweitig belegt werden müßte, ehe man sie zur Erklärung heranzieht. Einstweilen, d. h. bis eine genauere Feststellung auf Grund von Handschriften erfolgt, neige ich noch am ehesten zu der Annahme, daß man es hier mit einer, bei laxer Ausdrucksweise ja recht wohl denkbarer Metabasis aus dem sächlichen ins weibliche Geschlecht zu tun habe, und lege daher auf den Geschlechtsunterschied kein weiteres Gewicht.

Wenn man den Begriff der Zeit in die Vergangenheit zurückverfolgt, so stellt sich heraus, daß derselbe erst verhältnismäßig junger Entstehung ist. Im Rgveda kommt das Wort kāla nur an einer Stelle vor, und zwar in einem der spätesten Teile (X, 42, 9), und überdies mit der Bedeutung der bestimmten Zeit (= ved. ṛtu). Selbst in der älteren Brāhmaṇa-Literatur, in welcher das Wort anfängt häufiger zu werden, herrscht noch die Anschauung einer bestimmten Zeitspanne vor, so daß auch in jener Periode die Zeit als Begriff offenbar noch nicht in das Bewußtsein getreten war.[1] Von da an tritt aber die Zeit als der urgewaltige Schöpfer, als das eigentliche Prinzip des Seins immer mehr in den Vordergrund; im Atharvaveda wird sie an einer Stelle (XIX, 54) als der Ursprung der Gewässer (kālād āpaḥ samabhavan), an einer anderen (XIX, 53) als Vater Prajāpatis, Träger des Brahman und Parameshṭhin, als Erzeuger des Svayambhū bezeichnet.[2] Über die Bedeutung des kāla-vāda, jener Lehre, welche die Zeit als das Absolute betrachtet und alles aus ihr ableiten möchte, im Mahābhārata, hat Schrader a. a. O. eingehender gehandelt: auch damals noch war man sich weder der Naivität bewußt, die darin liegt, die Zeit als eine reale Größe von allerdings unbestimmten Umfang sich vorzustellen, noch dachte man daran, zwischen einer bewußtseins-immanenten und -transzendenten Zeit zu unterscheiden; denn die Stelle, welche Schrader in entsprechendem Sinne aufzufassen versucht (XII, 227, 29): kālaḥ kāle nayati mām, „Die Zeit führt mich in der Zeit", läßt andere, jedenfalls näher liegende Deutungen zu, wenn sie überhaupt ernst zu nehmen ist. Es liegt also hier noch nichts vor, was man eine systematische Theorie nennen könnte; es sind Spekulationen von dem jener Epoche eigenen teils pantheistischen, teils materialistischen, teils animistischen Charakter, die, von dem genetischen Gesichtspunkt aus betrachtet, sehr beachtenswert sind, aber doch nur von geringem Interesse, soweit philosophische Probleme in Frage kommen. Zu einer systematischen Form hat es auch in der Folgezeit der kāla-vāda nicht gebracht, obwohl Schrader (p. 27) darauf hinweist, daß aus den durch Malayagiri im Kommentar zur Nandī überlieferten Zitaten auf das derzeitige Vorhandensein eines speziellen Lehrbuches des kāla-vāda zu schließen sei. Der Ausdruck

[1] Vgl. Schrader, „Über den Stand der ind. Phil. etc.", p. 19.
[2] Vgl. Deussen, Allgem. Gesch. der Philos. I, p. 210f.

„Lehrbuch“ dürfte hier eben schwerlich am Platze sein; denn die abfällige und ins Lächerliche ziehende Beurteilung Malayagiris deutet darauf hin, daß man jene kālavādins überhaupt nicht ernst nahm. Auch Gauḍapāda, der Verfasser der Kārikā zur Māṇḍūkyā-Upanishad, welcher so ziemlich am Anfang der eigentlich systematischen Philosophie steht, erwähnt die „Kāla-Theoretiker“ (Kāla-cintakā I, 8) und „Kāla-Kenner“ (kāla-vido II, 24) in einer Weise, die nur den Schluß auf die völlige Bedeutungslosigkeit dieser Schule zuläßt; Çaṅkara erwähnt sie in seinem Kommentar überhaupt nicht, und Ānandagiri identifiziert in der zugehörigen Glosse jene kāla-vādins mit den jyotirvidaḥ, d. h. den Astronomen[1], und dazu stimmt vorzüglich, daß der Astronom Varāhamihira († 587 A. D.) im Eingang seiner Bṛhat-Saṃhitā[2] den Kālavāda unmittelbar dem Sāṅkhya- und Vaiçeshika-Systeme zur Seite stellt: der Astronom machte es da gerade so wie der Grammatiker, wenn dieser das Pāṇini-darçaṇam zur Philosophie rechnet[3] und behauptet, die Grammatik (vyākaraṇa-çāstram) müsse wegen ihrer Zweckdienlichkeit zur Erreichung des höchsten Zieles studiert werden (l. c. p. 147).

Sehen wir nun von dieser Lehre des kāla-vāda, von dem uns aber nichts weiter berichtet wird, und der naturgemäß nur eine untergeordnete Rolle spielen konnte, ab, so enthält, wie es ja auch bei dem metaphysik-feindlichen Charakter des ursprünglichen Buddhismus zu erwarten ist, das Sutta-Piṭaka nichts, was irgendwie auf die Auffassung und den Begriff der Zeit einen Schluß gestattete. Das Māluṅkyāputta-Sutta, das 63ste des Majjhima-Nikāya (I, 426 ff.), und Aggi-Vacchagotta-Sutta, das 72ste derselben Sammlung (I, 483 ff.), lassen die völlige Gleichgültigkeit Buddhas gegenüber Fragen, wie die nach der Dauer der Welt, nach einem zeitlichen Leben im Jenseits, deutlich erkennen. Diese Indifferenz gegenüber einer theoretischen Naturbetrachtung, die wir an anderer Stelle ausführlicher charakterisiert haben, hinderte aber auch noch zur Zeit der Entstehung des Abhidharma eine ernstliche Beschäftigung mit derartigen spekulativ-naturwissenschaftlichen Problemen, und erst im Milinda-paṅha, welcher

[1] Zu I, 8: jyotirvidāṃ kalpanāprakāram āha | kālād iti |
Zu II, 24: kālaḥ paramārtha iti jyotirvidaḥ |

[2] Hsg. von Kern, Calc. Bibl. Ind. 1865. Vgl. Thibauts Einl. zu seiner Ausg. der Paṅca-siddhāntikā. Ben. 1889.

[3] Vgl. Sarva-darçana-saṅgraha (Kalk. 1858), p. 135 ff.

noch in enger Beziehung zu dem Tripiṭaka steht, aber doch schon den Geist der kommenden Systematik spüren läßt, begegnen uns, wenn auch keine streng-dialektischen Erörterungen, so doch Begriffe und Definitionen, welche eine lange Schulung des begrifflichen Denkens und in gewissem Sinne auch eine systematische Gründlichkeit der logischen Entwicklung erkennen lassen. Man wird sich dessen recht wohl bewußt, wenn man jene eigentümliche Stelle des Milinda-paṅha näher ins Auge faßt, welche uns zu dieser rückschauenden Betrachtung über die Zeitvorstellung der vorbuddhistischen Literaturepochen veranlaßte.

Verschiedenes läßt sich jener Stelle entnehmen. Zunächst, daß die Zeit schon auf die momentane Gegenwart reduziert war. Diese selbst war nach den zwei Seiten der Vergangenheit und Zukunft hin „abgeschnitten" (chinnā) — also die Beschränkung der realen Zeitlichkeit auf den unteilbaren Punkt des Jetzt wurde schon damals als eine notwendige Konsequenz des positivistischen Denkens erkannt.

Ferner läßt jenes Gespräch erkennen, daß man mit der Subjektivierung der Zeit Ernst machte, daß man sich darüber klar war, der Zeit nur als eines ideellen Phänomens bewußt zu sein — eine Annahme, die ja nur die Konsequenz jener anderen ist, daß nur die Gegenwart auf aktuelle Bedeutung Anspruch erheben kann. Denn wenn Vergangenheit und Zukunft nicht real sind, so sind sie entweder absolut nicht oder nur phänomenal. Da das erstere zu behaupten nicht angeht, insofern die Vergangenheit und Zukunft doch in einer unbezweifelbaren Beziehung zu einander wie zur Gegenwart stehen, so bleibt nur übrig, sie ideell aufzufassen, und diesen Schritt hatten die Buddhisten schon um Christi Geburt getan. Die hiermit eng zusammenhängende, in seiner endgültigen Antwort zum Ausdruck kommende Ablehnung des Ausdrucks koṭito „von der punktuellen Gegenwart aus" (d. h. nach der Zukunft hin) durch Nāgasena läßt sich so leicht erklären: er will eben jeden Anlaß vermeiden, die Vermutung aufkommen zu lassen, als ob die Zukunft etwas Reales, etwas Seiendes, etwas Existentes wäre. Er behauptet auch nicht das Gegenteil davon, nämlich daß sie etwas Irreales oder Nicht-Seiendes wäre, denn er fürchtet mit Recht, dadurch nur wieder eine nicht minder verwerfliche und gefährliche Anschauung wachzurufen, insofern er selbst von jeder Dogmatik hinsichtlich seines erkenntnistheoretischen Standpunktes frei ist. Indem er also eine Veränderung, eigentlich

Wachstum (vaḍḍhetuṃ), zugibt, hält er doch indirekt an der punktuellen Gegenwart fest, indem er jene auf die khandhas, die psychischen Zustände, bezieht, die letzteren aber auf das Leiden, das dukkhaṃ, das immer da ist, solange psychisches Sein in zeitlicher Form existiert.

Man wird aber vielleicht einwenden, diese ganze Erörterung über das Zeitproblem habe doch herzlich wenig mit der Frage des Ich zu tun und passe überhaupt nicht in die vorliegende Abhandlung hinein. Ich möchte indessen einer solchen Annahme entgegenhalten, daß philosophische Probleme ohne Berücksichtigung der Zeitkategorie sich überhaupt nicht auch nur einigermaßen befriedigend beantworten lassen. Gerade deshalb, weil in dem besprochenen Passus der „Fragen des Milinda“ eine präzisierte Auffassung der Zeitlichkeit vorliegt, ist derselbe für die buddhistische Weltanschauung von so außerordentlicher Wichtigkeit, und es wird unsere nächste Aufgabe sein, die jener Darlegung zu Grunde liegenden Ansichten mit besonderer Beachtung ihrer Beziehung zum Erkenntnisproblem zu analysieren.

Fünfter Abschnitt.

Die spätere Lehrentwicklung.

Soeben wurde gezeigt, wie der Buddhismus um den Beginn unserer Zeitrechnung sich schon zwei philosophische Einsichten zu eigen gemacht hatte: die Reduktion der aktuellen Zeit auf die momentane Gegenwart und die Erkenntnis der Idealität des Zeitlichen, soweit es für uns als Gegenstand der Erfahrung in Betracht kommt. Entsprechend jener Beschränkung auf den nach beiden Seiten abgeschnittenen Nullpunkt der Gegenwart mußte auch die Vorstellung des Ich, soweit diesem überhaupt noch irgendwelche Aktualität beigelegt wurde, auf die des gegenwärtigen Augenblicks eingeschränkt werden. Wir finden diesen Gedanken nirgends ausdrücklich ausgesprochen, aber er ist nichts als eine selbstverständliche Konsequenz der anderweitigen Voraussetzungen. Hatte man bisher die Gesamtheit der skandhas, also das, was wir heute unter dem „empirischen" oder „zusammengesetzten" Ich verstehen, als „Ich" betrachten zu können geglaubt, so wurde diese Vorstellung jetzt noch weiter beschränkt, und zwar auf die momentane Gegenwart. In diesem Sinne kann auch schließlich von einem „Zunehmen", einem „Wachsen" geredet werden, indem eben jeder einzelne dieser Zeitpunkte mit einem Merkmale behaftet ist, das, wie die Folge auf die Ursache, auf die fünf skandhas oder psychischen Elementgruppen zurückgeführt werden kann. Dieses Gesamtcharakteristikum der skandhas, welches sich zu den letzteren nicht etwa in einem absoluten Kausalverhältnis, sondern nur in einer Art von Beziehung befindet, ist nun das dukkham (ssk. duḥkham), d. h. auf deutsch mit nicht ganz genauer Entsprechung, weil zu prononziert: das Leid.

Diese auf den ersten Blick vielleicht etwas abstrus erscheinende Behauptung entbehrt indessen nicht einer faktischen Unterlage. Es kommt eben darauf an, wie man die Motivation zum Handeln auffaßt. Ich habe mich an anderer Stelle[1] dahin ausgesprochen, daß diese wesentlich durch die Gefühle der Lust und Unlust vermittelt wird, durch das erstere in der Gestalt der lusterweckenden Hoffnung und Begierde, durch das andere, insofern die noch unbefriedigte, also unlustbehaftete Gegenwart ein beständiger Sporn zur Tätigkeit ist. Da nun aber doch auch die Hoffnung und Begierde eine illusorische Lust sind, indem eben das erstrebte Glück immer erst in der Zukunft verwirklicht werden soll, für die Gegenwart also nicht in Betracht kommt, so bleibt auch hier als Motivationsmoment nur die Unzufriedenheit mit dem bisherigen Zustande übrig, also die Unlust. Nun ist aber leicht zu zeigen, daß jeder Bewußtseinsaugenblick von einem Motiv zum Handeln getragen wird, da ja sonst die tatsächliche Kontinuität der menschlichen Tätigkeit nicht stattfände; und so ist man auf Grund einer rein-sachlichen Feststellung veranlaßt, die Unlust als das allgemeinste Charakteristikum des Bewußtseins abzuleiten. Daß diese Unlust auf ein Minimum reduziert werden kann — nämlich wenn die kommenden Eventualitäten klar vorausgesehen werden, und ein zielbewußtes Handeln alle weiteren unlusterregenden Faktoren aus seiner Bahn fernzuhalten weiß —, ändert prinzipiell nichts daran, daß eben die Unlust infolge ihrer Notwendigkeit als Tätigkeitsantrieb der stete Begleiter des Bewußtseins ist.

Genau dieselbe Anschauung liegt nun auch vor, wenn der Buddhismus die Unlust als das einzig Beständige, weil mit einem jeden Bewußtseinsmoment unlösbar Verknüpfte, bezeichnet. Sie wird ihrerseits wieder auf die skandhas oder psychischen Zuständlichkeiten zurückgeführt. Das ist eigentlich keine Erklärung, sondern nur eine Feststellung. Eine Erklärung jener Beziehung hat der Buddhismus nicht versucht, weil er zu sehr konsequenter Positivismus war und sein philosophisches Konto nicht mit metaphysischen Hypothesen belasten wollte. Daher gelang es aber auch dem Buddhismus nicht, die erkannte Alogicität wieder einem höheren Prinzip unterzuordnen, wie wir es tun, wenn wir die mit dem Handeln notwendig verknüpfte Unlust als conditio sine qua non der Tätigkeit auffassen und

[1] Das Problem des Ich, S. 79 ff., 87.

die Tätigkeit als einen logischen Ausfluß eines teleologischen Weltplanes betrachten. Zu derartigen Erklärungen hat es also der Buddhismus nicht gebracht, und aus diesem Grunde ist es ihm auch nicht gelungen, sich aus dem individuellen Pessimismus und Miserabilismus zu einer von höheren Gesichtspunkten getragenen Weltanschauung emporzuschwingen.

Und doch war eigentlich mit der so äußerst scharfsinnigen Zergliederung des empirischen Ich der Punkt erreicht, von wo der Übergang zu einer transzendentalen Deutung des psychisch Immanenten nicht schwer fallen konnte. Denn wer auch nur ein klein wenig das Bedürfnis verspürt, die Tatsachen miteinander in einen inneren logischen Zusammenhang zu bringen, wird sich nicht damit zufrieden geben können, die Momentaneität des diskursiv Bewußten als letztes erreichbares Faktum hinzunehmen, sondern er wird sich instinktiv genötigt fühlen, doch zum mindesten einen Träger, ein Subjekt der Bewußtseinsmomente zu hypostasieren. Wenn der Buddhismus diesen Schritt nicht getan hat, auch späterhin nicht, wo doch die Lehre in verschiedene Systeme zersplitterte, so lag dies vor allem an seiner extrem positivistischen Tendenz, die ihm verbot, über das in der Erfahrung Gegebene hinaus zu spekulieren, dann aber auch daran, daß die Anerkennung eines Subjektes den radikalen Bruch mit dem wichtigsten und wesentlichsten Grundsatz jener Weltanschauung, für welche eben die Leugnung des ātman oder transzendenten Ich entscheidend war, bedeutet hätte. Daß einzelne Anhänger des Buddhismus der Denknotwendigkeit, ein Substrat der Bewußtseinsvorgänge anzunehmen, unterlagen, dafür ist eine hohe Wahrscheinlichkeit vorhanden; nur bedeutete eben dieser Schritt den Abfall vom Buddhismus und den Übertritt zu dem brahmanischen ātmavāda der Upanishaden und des Vedānta, und daß solche „Überläufer zu den Tīrthyas" (titthiya-pakkantaka, Mil. Pañha ed. Trenckner p. 310) keine Seltenheit waren, geht aus den Texten zur Genüge hervor.

Indessen mag es auch vorgekommen sein, daß der ātmavāda von Buddhisten selbst proklamiert wurde, ohne daß sie sich des schneidenden Widerspruchs bewußt wurden, in welchem sich derselbe zu einem Hauptprinzip ihrer Weltanschauung befand. So wird in tibetischen Quellen[1] berichtet, daß gegen Dhītikas Ende — es ist

[1] Wassiljeff I. p. 57.

derselbe Dhītika, der, aus Ujjayinī stammend, dem Upagupta, Açokas berühmtem Zeitgenossen und Führer der Sthaviras auf dem Konzil zu Pāṭaliputra, im Lehramte folgte und ein Zeitgenosse des Königs Minara (= Μένανδρος, Milinda) von Tukhāra (= Baktrien) war — „die Geistlichen im Königreich Maru sich versammeln", um die Lehre eines gewissen Vatsa, der die Realität des Ich behauptete, zu verdammen. Damals soll auch die Anerkennung des anātma-vāda als entscheidend für die Zugehörigkeit zum Buddhismus aufgestellt worden sein. Jedenfalls geht daraus, daß jene doch rein philosophische Frage zu einem Konzile und einer ausdrücklichen Verurteilung des ātma-vāda als einer häretischen Lehre Veranlassung gegeben hat, hervor, daß einerseits der in der natürlichen Entwicklung des Systems begründete Übergang zu der Anerkennung eines Subjekts schon beträchtliche Zeit vor Beginn unserer Zeitrechnung als ein Bedürfnis empfunden wurde und ferner, daß man sich der grundlegenden Bedeutung der positivistischen Subjektsleugnung als des wichtigsten und entscheidendsten Grundsatzes immer deutlicher bewußt geworden war. Vatsa soll samt seinen Anhängern die von ihm aufgestellte Lehre widerrufen haben. Falls aber unter diesen die Schule der Vatsīputriyas zu verstehen wäre, die selbst eine Abteilung der Sthaviras bildeten, so ließe dies erkennen, wie bedenklich weite Kreise schon damals brahmanische Einflüsse im buddhistischen Geistesleben gezogen hatten.[1]

Es wäre nun von höchstem Interesse, festzustellen, in welchem Umfange die einzelnen Sekten an derartigen Umbildungen der Lehre beteiligt waren. Dieses Problem ist aber ohne Zweifel eines der schwierigsten und verwickeltsten der indischen Kulturgeschichte. Lehrbücher der Schulen selbst, die möglicherweise überhaupt nicht existiert haben, sind uns keine erhalten[2], und so sind wir auf die vielfach

[1] Ich lasse es dahingestellt, wie mit der angegebenen Widerrufung des Vatsa die Angabe des Dsham-jang-bschadpa in seinem Werke über die spätbuddhistischen Siddhāntas, nach welcher die Vatsīputrīyas eine der fünf Sekten wären, die das transzendente Ich anerkannten, zu vereinbaren ist (Wass. I, 269).

[2] Nach Wass. I, p. 62 sind, was die Sūtras und Abhidharmas betrifft, von den Schriften und Lehren der verschiedenen Sekten des Hīnayāna „nur die Produkte zweier Schulen, der Vaibhāshikas und Sautrāntikas, in denen sich alle ihnen vorausgegangenen achtzehn miteinander verschmolzen haben, bis auf uns gekommen". Vgl. ebd. 114.

widerstreitenden Mitteilungen der späten tibetischen Berichte angewiesen, von denen das in Wassiljeffs Buddhismus I. (223 ff.) aus dem Tibetischen übersetzte Werk des Vasumitra „Das die Verschiedenheit der Hauptmeinungen ordnende Rad" (samayabedhoparacanacakra) das wertvollste sein dürfte. Leider sind die Unterscheidungsmerkmale der einzelnen Lehren zu summarisch und prinziplos angegeben, als daß sie sich kritisch verwerten ließen. Auch lassen einzelne Angaben, wie z. B. die über die verschiedenen Arten von Unzusammengesetztem (S. 264, 270, 282 d. dtsch. Ausg.) vermuten, daß sie sich eher auf die Endpunkte der Lehrentwicklungen innerhalb der einzelnen Schulen beziehen als auf die Zeit ihrer Entstehung. Von größerer Bedeutung ist in Anbetracht des gegenwärtigen Standes unserer Kenntnisse ohne Zweifel das Kathā-vatthu, welches vor allem deswegen von maßgebender Bedeutung ist, weil es eine genaue Darstellung des der Pāliüberlieferung zu Grunde liegenden Theravāda bietet.

Rhys Davids gibt in der Einleitung zum zweiten Bande seiner Übersetzung des Milinda-pañha (Sacred Books of the East vol. XXXVI. p. XX. ff.) seiner Überzeugung Ausdruck, daß der Standpunkt des Kathā-vatthu mit dem des Milinda-pañha genau übereinstimmt. Auch tritt diese innere Beziehung und Zusammengehörigkeit der beiden Werke aus der von Rhys Davids im „Journal of the Royal Asiatic Society" 1902 (The sects of the Buddhists. Schools of Buddhist belief.) veröffentlichten Übersicht der in dem Kathā-vatthu diskutierten Lehrmeinungen deutlich hervor. Das ist ja aber nur natürlich und eigentlich selbstverständlich, indem der Milinda-pañha in Ceylon und den abhängigen Gebieten von jeher ein fast kanonisches Ansehen genoß. Für Buddhaghosa, den berühmten Kirchenlehrer und Verfasser von Kommentaren zu den Piṭakatexten, bedurfte es keiner weiteren Bekräftigung einer Lehre, wenn dieselbe durch Nāgasena vertreten worden war.[1] Wenn wir aber weiter in Betracht ziehen, daß die Heimat der „Fragen des Milinda" das nördliche Indien, genauer noch der nord-westliche Teil desselben gewesen sein muß[2], — eine

[1] kim ettha aññena vattabbam? Vuttam etaṃ Nāgasenattheren' eva Milinda-rañña putthena (Sumaṅgala Vilāsinī, p. 275). Vgl. Rhys Davids l. c. vol. I, p. XVI.

[2] Rhys Davids, Einl. zu Qu. of Mil. I, p. XLIV. „The writer of the Questions of Milinda resided in the far North-West of India, or in the Panjāb itself".

Vermutung, die dadurch gestützt wird, daß der Schauplatz der Gespräche des Königs mit dem buddhistischen Weisen in einer Entfernung von nur zwölf Yojanas von Kashmīr sich befindet[1], — so dürfen wir bei der immensen Bedeutung jenes Gebietes für die Verbreitung des Buddhismus nach Baktrien und überhaupt in die westlichen Länder annehmen, daß die Lehrauffassung des Milinda-paṅha für ein außerordentlich weites Gebiet maßgebend war. Eine indirekte Bestätigung dieser an und für sich sehr wahrscheinlichen Hypothese liegt darin, daß es auch in Bunyiu Nanjio's „Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka" verzeichnet ist (No. 1358. „Translated under the Eastern Tsin Dynasty", 317—420), und daß verschiedene Versionen desselben in chinesischen Übersetzungen festgestellt worden sind.[2] Es scheint überhaupt ein standard work der Sthaviraschule gewesen zu sein, indem es auch in der Abhidharmakoça-vyākhyā erwähnt wird[3], und zwar nicht erst im Kommentare des Yaçomitra, sondern in dem Texte des Vasubandhu selbst.[4] Der Abhidharmakoça aber, dessen Entstehungszeit nach S. Lévi (Journ. As. XVI. 546, Comptes rendus etc. p. 235) in das 6. Jahrhundert fällt, gehört der Sarvāstivāda-Schule an, also derselben, der auch der südliche Hīnayāna der Sthaviras angehört.[5] Den genaueren Nachweis dieser Beziehungen zu erbringen, wird indessen erst dann möglich sein, wenn das umfangreiche Material, welches vorläufig noch in den

[1] Mil. Paṅha ed. Trenckner, p. 82.

[2] Vgl. Rhys Davids, Einl. zum zweiten Bande seiner Übs. des Mil. Paṅha, p. I ff. S. Lévy, Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists I, p. 518.

[3] Burnouf, Introduction etc., p. 570.

[4] S. Lévy in „Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres" 1893, p. 232. Barth, „Revue de l'Histoire des Religions" 1893, p. 258. Rhys Davids, Qu. of Mil. II, p. XVII.

[5] Ryauon Fujishima, Le Bouddhisme Japonais, p. 1. Wassiljeff, Buddh. I, p. 77. „Eine unter den Hīnayānisten berühmte Persönlichkeit ist, und zwar unbestritten, Vasubandhu, der Verfasser des Abhidharma-koça, welcher alle, die andere Hauptschule, die Hīnayāna-Sautrāntikas, charakterisierenden Ideen in seinem Werke zusammenstellte; die Legenden machen ihn in den chinesischen Berichten zu einem Zeitgenossen des Vikramāditya, in den tibetischen zu dem des Gambhīrapaksha(?)." cf. Tāran. Kap. XXII. Btr. der Chronologie des Vasubandhu vgl. Max Müller, „India what can it teach us?", p. 302 ff.

tibetischen und chinesischen Bibliotheken schlummert, zugänglich gemacht sein wird. Vorläufig sind wir in dieser Hinsicht vielfach noch auf vage Hypothesen hingewiesen.

Auch die Frage, ob und inwiefern jene Sthaviralehre, deren wichtigstes Werk in der Folgezeit das genannte Werk des Vasubandhu war, dem Gesetze der Entwicklung unterworfen gewesen ist, das im Osten nicht minder einschneidende Umwandlungen herbeiführte, wie in der Philosophie des Westens, entzieht sich noch der Beurteilung. Jedenfalls scheint sich Vasubandhu überhaupt nicht streng an eine bestimmte Schule angeschlossen zu haben, und wenn er sich auch mit Vorliebe auf die Haupttexte der Sarvāstivādins bezieht, so hat er doch auch den übrigen siebzehn Schulen des Hīnayāna manches entnommen.[1] Durch diesen Eklekticismus und die damit zusammenhängende Unabhängigkeit von einer einzelnen Sekte erklärt es sich auch, daß der Abhidharma-koça über alle Lehrentwicklungen der übrigen Schulen gestellt wird. Er gehört aber daher schon einem anderen Milieu an, das von dem des vorchristlichen Buddhismus unendlich verschieden war. In welchem Grade die Erkenntnistheorie durch derartige Abweichungen vom früheren Lehrstandpunkt betroffen war, läßt sich erklärlicherweise nur schwer ermitteln; doch wird man wohl annehmen dürfen, daß der Sarvāstivāda mehr und mehr zu einem realistischen Materialismus neigte, wie er uns z. B. in der japanischen Kou-cha-shû (Fujishima l. c.) und in dem von Çaṅkara im Çārīraka-Bhāshya II, 2. 18—28 kritisierten Systeme des Sarvāstivāda bzw. Bāhyārthavāda entgegentritt.[2] Aber in einer Hinsicht wenigstens ist sich auch in dieser stark dem Realismus zuneigenden Lehre der Buddhismus treu geblieben: in der entschiedenen Leugnung des ātman. So werden[3] die im Brahmajāla-Sutta erörterten 62 Irrlehren, die hinsichtlich des Ich möglich sind, zurückgewiesen; die Wesenlosigkeit der dharmas wird

---

[1] Fujishima, l. c. p. 1.

[2] Die von Wassiljeff I, p. 109 aufgestellte Behauptung: „die ersten Buddhisten bekannten sich noch zu der Existenz der Materie oder der äußern Welt: sie handelten von den Atomen" ist nach unseren ausführlicheren Darlegungen mindestens für den anfänglichen Buddhismus nicht zutreffend.

[3] Msk. Burnouf, f. 216 b.

genau so hervorgehoben, wie in den älteren Literaturwerken[1]; wenn wir den Angaben Fujishima's (l. c. p. 12) Glauben schenken dürfen, würde sogar das Çāstra nur deshalb alles so genau erklären, um den Geist von der Vorstellung des Ich zu befreien.[2] —

Doch wir sind mit den letzten Andeutungen schon um Jahrhunderte der älteren Entwicklung des Buddhismus vorausgeeilt: es dürfte jetzt angebrachter sein, den Blick auf die Zusammenhänge der Lehre, soweit sie in den engeren Bereich unserer Aufgabe fallen, zurückzuwenden, um festzustellen, ob nicht einige greifbare Resultate mit Hinsicht auf die Geschichte des Buddhismus sich auf Grund der bisherigen Darlegungen ergeben.

Wir haben zuletzt den Milinda-pañha ins Auge gefaßt und sind unter Zuhilfenahme innerer Zeugnisse zu der Annahme gelangt, daß er im nördlichen Indien, in der Nähe von Kashmir, vielleicht in Kashmir selbst, oder aber auch in Gandhāra (dem heutigen Kabulistan), möglicherweise sogar noch weiter nach Osten hin zu Hause ist.[3] Nach den Feststellungen von Rhys Davids p. XXVII kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dem Verfasser des Milinda-pañha der Schriftkanon in wesentlich gleicher Gestalt bekannt war, wie er

---

[1] l. c. f. 36 b: sarvadharmā anātmāna iti.

[2] Si ce çāstra explique si minutieusement toutes choses c'est pour débarrasser l'esprit de l'idée de moi, et lui faire comprendre ainsi la vérité, afin de faire parvenir l'être vivant au Nirvāṇa.

Introd. p. XIV. Le but du matérialisme bouddhique à en croire les docteurs, est de détruire l'illusion relative à la réalité du moi . . . Le moi (ātman) n'est pas réel en soi, ce n'est qu'une combinaison éphémère des cinq aggrégats (skandhas) qui sont l'unique réalité.

[3] Sāgala, die Residenz des Milinda, dürfte doch eher mit dem Nearch b. Arrian Indica 22, 4 erwähnten, zwischen Indus und Arabis in Gedrosien gelegenen Σάκαλα identisch sein, als entsprechend der Annahme von Rhys Davids (Einl. zu Qu. of Mil., p. XXIII) auf einer Insel des Indus mit Namen Alasanda gelegen haben. Es liegt nämlich gar keine Veranlassung vor, das dīpa in dem Kompositum Alasandadīpa im Sinne von Insel aufzufassen, zumal in dem in Betracht kommenden Zusammenhang des Mil. Pañha (III. 7. 4, Trenckner 82) unmittelbar vorher von Jambudīpa die Rede ist — ein deutlicher Hinweis, daß es sich entweder um das Reich Alexanders des Großen i. a. oder um einen bestimmten, und zwar den nächstliegenden östlichen Teil desselben handelt. Vgl. auch Burnouf, Introd. I, p. 620 f.

uns in der Pāliredaktion vorliegt; dies, in Verbindung mit dem Umstand, daß dem Milinda-pañha bei den ceylonesischen Theras fast kanonisches Ansehen zuteil wurde, und daß die dogmatische Tendenz desselben genau mit der des Kathāvatthu, jenes spezifisch apologetischen Werkes der Sthaviras, übereinstimmt[1], kann als ein entscheidender Beweis für die Zugehörigkeit des Milinda-pañha zu dem Schriftkanon der Sthaviras betrachtet werden. Aber wie hat man sich dieses Verhältnis vorzustellen? Innere Beweisgründe lassen über diese Frage im Stich, und wir müssen weiteres Material heranziehen, um sie beantworten zu können.

Wir wissen, daß der Milinda-pañha frühestens zu Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts verfaßt sein kann, indem König Menander, der für unseren Text schon legendär geworden ist, etwa bis zum Jahre 110 v. Chr. regierte.[2] Da nun der Milinda-pañha mit den Grundsätzen des für den ceylonesischen Theravāda maßgebenden dritten Konzils, welches unter Açoka in Pāṭaliputra abgehalten wurde, übereinstimmt, so sind zwei Möglichkeiten ins Auge zu fassen: entweder war die Sthaviralehre in der Fassung des Kathāvatthu nach jenem Konzil in den östlichen Ländern verbreitet und gab dann hier die Grundlage für die gleiche Tendenz des Milinda-pañha ab, oder aber der unter Açoka sanktionierte Standpunkt war selbst sekundären Ursprungs, indem er aus den nordwestlichen Gebieten nach Centralindien importiert worden war. Beide Annahmen finden eine gewisse Stütze in den zwar nicht sehr zuverlässigen, aber immerhin ziemlich detaillierten Überlieferungen, die sich in Tibet erhalten haben; auch die ceylonesischen Berichte gestatten Rückschlüsse.

Es sei zunächst daran erinnert, daß das Mahāvihāra zu Anurādhapura, dem wir die Übermittelung des Pālikanons verdanken, von der Schule der Sthaviras ausgegangen ist, und daß der dort vertretene Lehrstandpunkt genau demjenigen entspricht, welcher auf dem Konzil zu Pāṭaliputra durch Moggaliputta Tissa proklamiert wurde. Nun bildet aber der Parivāra einen anerkannten Bestandteil des Pālikanons, während die Authentizität desselben nicht nur von den Dharma-

[1] Rhys Davids, Questions etc. II. (S. B. E. XXXVI), p. XX.

[2] Rhys Davids, l. c. p. XXII. A. v. Sallet, „Die Nachfolger Alexanders des Großen in Baktrien und Indien", Berl. 1879; P. Gardiner „Catalogue of the Coins of the Greek and Scythic kings of Baktria and India", London 1886, Introduction.

rucikas zu Abhayagiri bestritten wurde[1], sondern offenbar auch dem bzw. den Verfassern des Milinda-pañha nicht bekannt war.[2] Dieser Umstand läßt aber kaum eine andere Deutung zu als die, daß der Milinda-pañha einen ursprünglicheren Standpunkt vertritt als die Mahāvihāravāsins, indem, wie schon Kern (Buddh. II. 421) bemerkt hat, man allen Grund hat zu glauben, daß diejenigen, welche die Hinzufügung des Parivāra als eine Neuerung bestritten, berechtigten Anspruch darauf machen konnten, für noch orthodoxer und altgläubiger als ihre Gegner zu gelten. „Der Pāli-Kanon, wie wir ihn jetzt kennen und schon im fünften Jahrhundert bei Buddhaghosa antreffen, schließt den Parivāra in sich ein, ist daher der Kanon einer einzelnen Partei oder Seite der ceylonesischen Geistlichkeit, der Großmünsterschen, und kann daher nicht unter der Mitwirkung der übrigen Parteien auf der Insel festgestellt oder aufgezeichnet worden sein."

Wenn man nun daran festhält, daß der Milinda-pañha doch jedenfalls in einer Sekte der Sthaviras zu Hause war, so kann diese, wenn man die Aufzählungen der ceylonesischen Chroniken[3] gelten läßt, doch keinenfalls mit derjenigen der Vibhajyavādins identisch sein; denn diese behaupten eben die Echtheit des Parivāra.[4] Der Milinda-pañha ist also wohl auf eine ältere Sekte zurückzuführen, und da sämtliche Sekten der Sthaviras letzten Endes auf die Schule der Hetuvādins, d. h. der eine Ursache Anerkennenden, und der Haimavata zurückgehen[5], so wird auch eine dieser beiden Anspruch auf die Verfasserschaft des Milinda-pañha erheben können. Die Frage endgültig zu entscheiden, sind indessen die Angaben Vasumitras zu dürftig, und wir müssen uns einer andersartigen Argumentation zuwenden, um zu positiveren Anhaltspunkten zu gelangen. —

---

[1] Nach einem Kommentar zum Mahāvaṃsa (Turnour, Einl. p. CI) Vgl. La Vallée-Poussin, Matériaux etc., p. 53; Max Müller, Vorrede d. Dhammapada XIII, note; Kern, Manual, p. III, note 7, Buddhismus, übs. von Jacobi II. 421.

[2] Rhys Davids. l. c. p. XXXIX „he (scil. the author) very likely had no knowledge of the Parivāra".

[3] Dīpavaṃsa V, 39 ff.; Bodhivaṃsa 96; Kathāvatthu. P. A. p. 2—5.

[4] La Vallée-Poussin, p. 52, verweist auf Kern, Manual etc., p. 110, 111; vgl. Wassiljeff, p. 81, 82.

[5] Vgl. das von Wassiljeff, p. 224 ff., übersetzte und analysierte Samayabhedoparacanacakra, p. 233; La Vallée-Poussin, p. 52.

Ein beachtenswerter Umstand liegt nun darin, daß der Milindapañha dem Nordwesten Indiens entstammt. Alles aber deutet darauf hin, daß dieses Gebiet bald nach dem Parinirvāṇa Buddhas, möglicherweise noch im ersten Jahrhundert nach demselben, der Lehre gewonnen wurde[1] oder doch unmittelbar nach dem Konzil von Vaiçālī, also etwa um 350 v. Chr.[2], 110 Jahre nach dem Tode des Buddha[3], und die Legenden, welche sich an den Namen Mādhyāntika, „der Mittägliche", knüpfen, lassen deutlich erkennen, welche außerordentliche Bedeutung Kashmir schon in den ersten Zeiten für die Ausbreitung der Lehre besaß. Es liegt aber nahe, daß die in Kashmir eingeführte Lehre als die der Haimavatas, der „Schneebergbewohner", bezeichnet wurde, und hiermit stimmt überein, daß die Haimavatas die älteste und ursprüngliche Sthaviraschule gewesen seien, indem „die früheren Sthaviras sich zur Zeit, als im dritten Jahrhundert die Schule des Hetuvāda sich loslöste, sich die Haimavatas nannten."[4]

Es ist indessen nicht wahrscheinlich, daß ein beträchtlicher Unterschied zwischen der Lehre der Hētuvādins (Sarvāstivāda) und Haimavatas bestanden habe. Wenigstens beziehen sich die von Vasumitra im Samayabhedhoparacaṇacakra (Wass. 252) namhaft gemachten Differenzpunkte auf Auffassungen, die nicht von Belang sind und sich offenbar auch nicht auf die philosophische Grundlage

[1] Lebensbeschreibung Çākyamunis, hsg. von Schiefner. St. Pet. 1849, p. 290, 309; Vie de Hiouen Thsang, p. 95. „Das angegebene Datum stimmt mit dem des Tāranātha; siehe bei ihm S. 10 u. vgl. S. 12." Kern, Buddh. II, 342. Wassiljeff, Buddhismus, p. 39: „Nach den Worten des Hiouen Thsang fällt auch die Trennung des Buddhismus in Mahāsaṅghikas und Sthaviras schon in eben diese Zeit; andere Legenden versetzen sie jedoch erst in eine spätere"; ebd. p. 35: „Mādhyāntika . . . wird als Schüler des Ānanda betrachtet, während die Kaschmirsche Chronik ihn viel später ansetzt". Die Legende über Mādhyāntika wird Tāran. III erzählt, vgl. Wassiljeff 39.

[2] Vgl. Wassiljeff I, 56.

[3] Ebd. S. 57.

[4] Wass. p. 230. Vgl. die verschiedenen chinesischen Versionen: a) die ursprünglichen Sthaviras veränderten ihren Namen in „Schule der Schneegebirge"; b) die zweite Schule, welche auf den Schneegebirgen wohnte, wird auch genannt: „Anhänger (Schüler) der Sthaviras"; c) die alten Sthaviras erhielten einen anderen Namen: „Schule der Schneeberge". Über die Bedeutung von Kashmir für den Buddhismus vgl. Wass. S. 39.

beziehen. Es erklärt sich daher auch leicht, daß ein Werk der einen Schule auf die andere übergehen konnte, ohne daß es als fremdartig empfunden wurde. Wenn also der Milinda-pañha in Kashmir zu Hause war, so konnte er doch ungehindert in Ceylon Eingang und Anklang finden, während die literarischen Erzeugnisse der Mahāsāṅghikas wohl niemals in der angeblich orthodoxen Lehre der Sthaviras Bürgerrecht erworben haben.

Aber noch durch eine weitere Nachricht werden die engen Beziehungen zwischen dem auf dem Konzil von Paṭaliputra fixierten und sanktionierten Pālibuddhismus und dem Buddhismus von Kashmir bestätigt. Wir erfahren nämlich aus Tāranātha (Wass. B. p. 44) daß Dhītika, der Nachfolger des Upagupta — der letztere ist mit dem Moggaliputta der Ceylonesen identisch [1] — auf dem üblichen Luftweg nach Tukhāra, dem heutigen Baktrien, flog, wo damals Minara herrschte. „Dhītika bekehrte das Land, eine sichere und bequeme Straße wurde zwischen ihm und Kashmir angelegt; diese benutzten in der Folge viele Sthaviras aus dem letzteren und verbreiteten den Buddhismus immer mehr“ [2]. Wir haben hier also ein ausdrückliches Zeugnis über die Missionstätigkeit, die von Kashmir aus entfaltet wurde, und zwar gerade um jene Zeit, in welche uns der Milinda-pañha hineinführt; denn daß der Minara des Tāranātha mit dem Menander der Griechen und dem Milinda der Inder identisch ist, darüber kann nach Lage der Dinge kein Zweifel sein.

Es wäre für die Beurteilung dieser unleugbaren Beziehungen zwischen Zentralindien und dem Nordwesten von Wichtigkeit, zu wissen, von wo der unter Açoka sanktionierte Buddhismus ausgegangen ist: ob es dieselbe Lehre war, die Buddha selbst vor langem im Lande Magadha gepredigt, oder diejenige, welche sich in Kashmir und Gandhāra im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hatte. Gegen die erste Alternative spricht nun schon der Umstand, daß die orthodoxen Sthaviras sich nach dem Konzil von Vaiçālī nach dem Norden entfernten; wenn wir also 130 Jahre später wieder von Sthaviras am Mittel- und Unterlaufe des Ganges hören, so läßt dies nur die eine Deutung zu, daß eine Art von Gegenreformation daselbst stattgefunden habe, die aber nur von Kashmir ausgegangen sein kann, da nur dort

[1] Vgl. Waddel, Proceedings of the Asiat. Soc. of Bengal 1899, p. 70.
[2] Wass. l. c.

die „echte“ Lehre bewahrt worden sein konnte. Daraus würde sich aber mit ziemlicher Gewißheit ergeben, daß die Abhidharmawerke, welche späterhin in dem Abhidhammapiṭaka zusammengeschlossen wurden, in Nordwestindien entstanden seien — eine Vermutung, die durch verschiedene Indizien bestätigt wird.

So hat schon Wassiljeff, Buddhismus S. 39, darauf hingewiesen, daß der Nordwesten „die Heimat der berühmten Çāstras oder Abhidharmas“ sei. Ferner wurde, wenn man der chinesischen Biographie des Vasubandhu Glauben schenken darf, die Vibhāshā, d. h. die Zusammenstellung aller Abhidharmas, in Kashmir verfaßt (Wass. 64), „wo allen Anzeichen gemäß die Hauptpflanzstätte dieser Schule war, die folglich von den Sthaviras ausging.“ Dieselbe chinesische Biographie erzählt,[1] 500 Jahre nach dem Nirvāṇa des Buddha lebte der Arhat Kātyāyanaputra, welcher in der Schule der Sarvāstivādins in den geistlichen Stand getreten war. Er war eigentlich ein Inder; später aber kam er in das Königreich Kipin (Kophen, Kabul) im nordwestlichen Indien, wo er im Verein mit 500 Arhats und 500 Bodhisattvas die Zusammenstellung der Abhidharmas der Schule der Sarvāstivādins unternahm, welche aus acht Granthas besteht. Mit dieser Angabe stimmt überein, daß Kātyāyana verschiedentlich als Verfasser des Jñānaprasthāna bezeichnet wird.[2] Von besonderer Bedeutung für die

[1] Wassiljeff, Buddh. 217.

[2] Wassiljeff, Buddh. 107. Kern, Buddh. 454. Abhidharma-koça-vyākhyā (Msk. Burnouf), f. 6 b. Beal, Record of Western Countries, I, p. 155 Note.

Es ist zu beachten, daß das Jñānaprasthāna von singhalesischen Schriftstellern, so z. B. von Buddhaghosa (Atthasālinī p. 7. 9. 87. 212. 409) als (mahā-)pakaraṇa zitiert wird, und daß daher der in der Abh. koç. vyākh. dem Vasumitra zugeschriebene prakaraṇapāda nicht unbedingt eindeutig ist. Nach Beal, Records etc. I, p. 109 (Histoire de la vie de Hiouen Thsang et de ses voyages dans l'Inde, trad. par Stan. Julien, Paris 1853, p. 95) wäre der Prakaraṇapāda zur Zeit des Kaṇishka erschienen, indem dessen Verfasser Vasumitra an dem Konzile, das unter dem Protektorate jenes Königs abgehalten wurde, sich beteiligt habe. Zur gleichen Zeit muß auch das große Abhidharma-vibhāshā-çāstra abgefaßt worden sein, das einen aus 43 vargas bestehenden Kommentar zu Kātyāyanīputras Jñānaprasthāna-çāstra bildet und uns in der chinesischen Übersetzung des Hiouen-Thsang erhalten ist. Vgl. Buniyu Nanjios Cat. Nr. 1263. Beal l. c. I, S. 155 n., 175 n.

Entscheidung der Frage nach der Heimat der Abhidharmawerke, insbesondere des Jñānaprasthāna des Kātyāyana, sind aber die Mitteilungen der chinesischen Reisenden, vor allem des Hiouen-Thsang; denn wenn man auch berücksichtigt, daß letzterer verhältnismäßig spät — im Anfang des siebten Jahrhunderts[1] — seine Reise nach Indien unternahm, so sind doch die Angaben desselben im allgemeinen bis jetzt nicht widerlegt oder als unglaubwürdig nachgewiesen, sondern im Gegenteil vielfach durch die archäologischen Forschungen bestätigt worden — ich erwähne nur die durch Waddell[2] und Führer herbeigeführte Ausgrabung und Entzifferung der an Buddhas Geburtsort durch Açoka aufgestellten Säuleninschrift.[3] Man wird daher auch Hiouen-Thsang Glauben schenken dürfen, wenn er gelegentlich seines Besuches von Tāmasavana (Sultampur) berichtet, daß 300 Jahre nach Buddhas Nirvāṇa Kātyāyana hier den Fa-chi-lun, d. h. das Abhidharma-jñāna-prasthāna-çāstra, verfaßt habe.[4] Ohne Zweifel wird man auch der an dieser Stelle gegebenen Zeitangabe eher zustimmen, wie derjenigen, welche sich in der chinesischen Lebensbeschreibung des Vasubandhu vorfindet und die Lebenszeit des Kātyāyana um 200 Jahre vorwärts rückt. Das Datum des Hiouen-Thsang setzt uns nämlich in die Lage, zu verstehen, daß schon zu der Zeit des Açoka jenes kanonische Hauptwerk bestanden haben oder doch entstanden sein könnte, während dies schlechterdings unmöglich wäre, wenn Kātyāyana 500 Jahre nach Buddha, d. i. 100 Jahre nach Kaṇishka gelebt hätte. Auch sonst wird Kātyāyana von Hiouen-Thsang gelegentlich erwähnt,[5] aber es lassen sich aus den betreffenden Stellen keine weiteren Schlüsse ziehen.

Aber selbst diese Zeitangabe Hiouen-Thsangs wird durch eine wichtige Mitteilung Tāranāthas zu gunsten einer noch früheren Entstehung des Abhidharma redressiert. Aus Tāranātha Kap. XI[6] erfahren wir nämlich, daß unter der Regierung des in Kusumapura residierenden Mahāpadma (?), des Sohnes des Nanda, der Kanzler Vararuci eine Menge von Exemplaren der Vibhāshā anfertigen und sie unter die Lehrer

[1] 629—645. Vgl. M. Müller, India etc., p. 286.

[2] Buddhist. Colombo 1897, 1. Okt.

[3] Vgl. Sitzungsberichte der Kön. Preuß. Ak. d. Wiss. zu Berlin. Phil.-hist. Klasse 1897, p. 594.

[4] Hist. de la vie etc., p. 102; Beal. Rec. I, 175.

[5] Rec. I, 175. II, 280.

[6] Vgl. Wassiljeff, Buddh. I, p. 51, Anm.

verteilen ließ. Nach dem vorliegenden Berichte müßte also die Vibhāshā zu der Zeit Pāṇinis vorhanden gewesen sein; Wassiljeff (a. a. O.) schließt sogar aus dem vorliegenden Bericht, daß die Vibhāshā schon zu der Zeit des Upagupta oder des Arhant Yaças verfertigt wäre. Es ist aber, wie auch Wassiljeff andeutet, nicht anzunehmen, daß Kātyāyana, der Verfasser von einem der Abhidharmas, selbst schon den Kommentar Vibhāshā abgefaßt habe, und es ergibt sich, daß die Entstehung des fraglichen Abhidharmatextes in bedeutend ältere Zeit hinaufreicht. „Wenn also die chinesischen Angaben überliefern, daß Kātyāyana, der Verfasser des ersten Abhidharma, bei der unter Kaṇishka stattgehabten Sammlung der buddhistischen Lehre den Vorsitz führte und den Açvaghosha berief, um die Vibhāshā schriftlich auszuarbeiten, so überzeugt uns doch alles, daß Kātyāyana lange vor dieser Zeit gelebt hat, und daß sein Name hier nur eingeführt ist, um ihn als ersten Stifter der Abhidharmisten in Erinnerung zu bringen, welche sich später in die Vaibhāshikas verwandelten" (Wass. Buddh. S. 47).

Allerdings hängt diese ganze Beweisführung davon ab, ob die im Pāli-piṭaka enthaltenen Abhidhammatexte mit den in der nördlichen Liste aufgeführten identisch sind: eine Frage, die nur durch eine Vergleichung der Pālitexte mit den entsprechenden chinesischen Versionen — weder im Sanskrit noch im Tibetischen sind jene Werke erhalten — gelöst werden könnte. Solange aber diese wichtige Aufgabe nicht erledigt ist, werden wir uns für berechtigt halten dürfen, die Abfassung der in dem Abhidhamma-Piṭaka enthaltenen Lehrbücher in dem nord-westlichen Indien zu lokalisieren und innerhalb des Zeitraumes von etwa 350 bis 250 v. Chr. anzusetzen. Hiermit wäre aber zugleich auch die ursprüngliche Entwicklung des Buddhismus, soweit sie als ein einheitliches und organisches Gebilde sich darstellt, räumlich und zeitlich abgegrenzt, so daß sich jetzt auch die Möglichkeit bietet, die ältere Lehre von den jüngeren Umbildungen, wie dem mit dem Namen des Nāgārjuna verknüpften Mahāyāna oder Mādhyamikavāda, genauer zu unterscheiden und auf diese Weise in der Geschichte des Buddhismus einen bedeutsamen Wendepunkt zu konstatieren, der geeignet ist, die Konfusion zwischen den verschiedenen Phasen des Buddhismus, welche die bisherigen Urteile über den philosophischen Gehalt desselben mannigfach beeinträchtigt hat, von einer künftigen zusammenhängenden Darstellung der indischen Philosophie fernzuhalten.

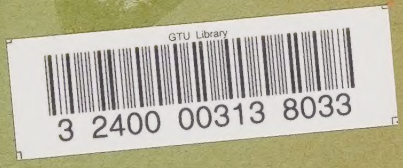
88961

BL
1453 Walleser, Max Gebhard L.
W26 Die Buddhistische philoso-
v.1 phie in ihrer geschicht-
lichen entwicklung

Walleser, Max Gebhard Lebrecht
Die buddhistische philoso-
phie in ihrer geschicht-
lichen entwicklung

BL
1453
W26
v.1

LC Coll.
88961



GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall

Max Walleser

Die buddhistische Philosophie.

Bd. 1. Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. 2. Aufl. M. 5.—.

Bd. 2. Die mittlere Lehre der tibetischen Version. M. 5.—.

Bd. 3. Die mittlere Lehre der chinesischen Version. M. 5.—.

Der ältere Vedanta. M. 3.—.

Aparimitayur-jnana-nama mahayama-sutram. Nach einer nepalesischen Sanskrithandschrift mit der tibetischen und chinesischen Version. M. 2.—.

Die Streitlosigkeit des Subhuti. Ein Beitrag zur buddhistischen Legendenentwicklung. M. 2.—.

Religionswissenschaftliche Bibliothek

herausgegeben von W. Streitberg.

1. Vorlesungen über den Islam von J. Goldziher. 2. Auflage. M. 12.—, geb. M. 14.—.
2. Die christliche Legende des Abendlandes von H. Günter. M. 6.40, geb. M. 8.—.
3. Die Geschichte der Dalailamas von G. Schulemann. M. 7.—, geb. M. 8.—.
4. Die Entstehung der Speisesakramente von E. Reuterskiöld. M. 4.—, geb. M. 5.—.
5. Altgermanische Religionsgeschichte von Karl Helm. I. Band. Mit 51 Abbildungen. M. 6.40, geb. M. 8.50.
6. Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums von J. Geffcken. M. 7.—, geb. M. 8.50.

Kulturgeschichtliche Bibliothek

herausgegeben von W. Foy.

1. Die Methode der Ethnologie von F. Gräbner. M. 4.—, geb. M. 5.50.
2. Das alte Ägypten von A. Wiedemann. Mit 78 Text- und 26 Tafelabbildungen. M. 13.—, geb. M. 15.—.
3. Babylonien und Assyrien von Bruno Meissner. I. Band. Mit 138 Textabbildungen, 223 Tafelabbildungen und 1 Karte. M. 18.—, geb. M. 20.—.
4. Babylonien und Assyrien von Bruno Meissner. II. Band. Mit 46 Textabbildungen, 55 Tafelabbildungen und 2 Karten. M. 19.—, geb. M. 21.—.